
3 1761 09701661 2

Nietzsche.

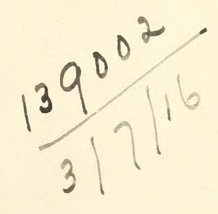


NIETZSCHE.

Ein akademisches Publikum

von

Richard H. Grützmacher,
o. ö. Universitätsprofessor.



Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1910.

Fredi und Erich

von Prittwitz-Gaffron.

Inhaltsverzeichnis

Erste Vorlesung.

Einleitung. Die Quellen zu Nietzsches Leben. Seine Jugendzeit.

Wenn ein recht originell und ungezwungen auftretender Mensch plötzlich in einen festgefügten gesellschaftlichen Kreis mit sehr korrekten Formen eintritt, löst er die allerverschiedensten Stimmungen aus. Die Einen sind entsetzt und möchten ihn so schnell als möglich entfernen, damit nur ja keinerlei Unruhe und Änderung entstehe und alles im alten Geleise bleibe. Die Anderen atmen auf und geben sich ganz dem Eindruck des Neuen und Ungewohnten hin und möchten sich rasch zu Kopien jener Originalität machen, die Dritten warten und wägen ab und nehmen erst dann besonnene Stellung. Sind's vielleicht nur die äußeren glänzenden Formen, die so abstoßend oder anregend wirken oder verbirgt sich hinter ihnen ein tieferer Gehalt, mit dem eine ernsthafte Auseinandersetzung Pflicht ist? Das wird sich nicht schon bei der ersten flüchtigen Begegnung feststellen lassen, sondern nur durch eine eingehende Beschäftigung mit jener Persönlichkeit und ihren Lebensanschauungen.

Nicht anders verhalten sich die Gruppen der Menschheit, wenn in ihre Geistesgeschichte ein Neues eintritt, das alles bisher Bestehende zu Ruinen machen will. Die Einen haben nur ein hartes und schnelles Nein, die Zweiten überstürzen ein tönendes Ja und erst die Dritten geben ein kühles und überlegtes Echo.

So etwa ist auch bisher die Stellungnahme dem Manne gegenüber erfolgt, der uns in diesen Vorlesungen beschäftigen soll, Fr. Nietzsche. Als er in den siebziger und achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts mit seinen Schriften an die Öffentlichkeit trat, fand er überall verschlossene Türen; ein törichter Ruhestörer schien er zu sein, den es nur mit Gewalt, nicht mit Gründen zu entfernen gelte und von dem man in anständiger Gesellschaft am besten so wenig wie möglich spräche. Seit dem Anfang der neunziger Jahre erfolgte erstaunlich rasch ein Stimmungsumschlag. Überall begann man seine Bücher zu lesen, die Auflagen bis zum fünfzigsten Tausend erlebten, die Salons öffneten sich ihm, aber auch auf den Straßen und an den Zäunen klangen seine Gedanken wieder. Mit froher Zustimmung, fast mit bachantischem Jauchzen nahm man sie auf. Ihre Spuren beginnen immer deutlicher in unserer Literatur, sonderlich in künstlerischen Werken zu werden. Unaufhaltsam schien der Siegeszug Nietzsches zu sein. Seit wenigen Jahren beginnt wenigstens in den urteilsfähigen und geistig führenden Kreisen eine dritte Stellungnahme sich anzubahnen. Nietzsche wird auch für die zum ernsten Problem, die da meinten, ihn mit ein paar billigen Schlagworten und kräftig geformten Flüchen loszuwerden. Er gerät aber andererseits, wie einer der Mitbegründer des naturalistischen Dramas, Joh. Schlaf es formuliert hat, auch für die in eine „Krisis", die ihn als Führer und Heros begrüßt hatten. Die Zeit abzugsloser Verdammung und bedingungsloser Hingabe geht dahin. Und das erst macht es möglich, von Nietzsche nun auch auf dem akademischen Katheder zu sprechen, von dem die Stimme reiner Leidenschaft nicht herabtönen darf, die nur dem Streit des Tages dienen will. Nietzsche beginnt der Geschichte anzugehören, unsere Distanz von ihm erweitert sich so, daß seine Gestalt feste, abgeschlossene Umrisse gewinnt. Aber auch der Hintergrund, von dem sie sich abhebt, mit dem sie doch aber auch zusammenhängt, wird immer deutlicher. Darum kann er zum Gegenstand wissenschaftlichen Erkennens und nicht bloß stimmungsmäßiger Abwertung werden. In diesem Sinne möchte ich zu Ihnen von Nietzsche reden. Sie dürfen also

2

nicht auf die Stimme des eifernden Zeloten oder besorgten Seelsorgers warten, der überall vor dem Gifte warnt, das allerdings bei Nietzsche besonders für unreife und unverständige Menschen recht reichlich lagert. Sie werden aber auch vergebens nach der Begeisterung und dem rasenden Werben der Dionysusjünger und -jüngerinnen für ihren Gott und seine Nachfolge Ausschau halten. Das alles mag an anderen Stellen sein gutes Recht haben, hier ist es nicht am Platze. Die kühle Arbeit der Wissenschaft mit ihrer Quellenkritik, die Übermalungen löst, die historische Zusammenhänge auch da aufdeckt, wo ein ungeübtes Auge sie nicht sieht, die psychologische Analysen treibt und auch in ein fremdartiges und erhöhtes Seelenleben anempfindend einzudringen sucht, die selbst in geistiger Krankheit noch Gesetze findet — sie möchte hier zu Worte kommen. Freilich nicht eine positivistisch verengerte Wissenschaft, die nur beschreiben will und sich — allerdings nur scheinbar — jeder eigenen Stellungnahme enthält, sondern eine Wissenschaft, die das Abwägen und Werten noch mit in ihre Aufgabe hineinzieht und die es besonders gegenüber Problemen, welche die Weltanschauung und die Ziele des eigenen Lebens angehen — und das sind fast alle, die uns bei Nietzsche begegnen —, als unmöglich empfindet, mit einem klaren Urteil zurückzuhalten. Nicht darin besteht die Objektivität wissenschaftlicher Arbeit, daß man jede Wertabmessung ausschaltet, sondern einmal darin, daß man Beschreibung und Wertung möglichst voneinander unabhängig gestaltet und dann die zur Bewertung verwendeten Maßstäbe klar und offen darlegt. Dies Verfahren macht es möglich, daß auch solche in der quaestio facti noch zusammengehen, die dann im Urteil sich voneinander trennen müssen. Zudem hilft eine in ihren Motiven deutliche Stellungnahme viel leichter zur Gewinnung einer eigenen selbständigen, wenn auch vielleicht entgegengesetzten Position, wie eine kritiklose Verschwommenheit. So haben Sie denn in diesen Vorlesungen neben einer mit historisch-psychologischen Mitteln arbeitenden Darstellung der Persönlichkeit und der Gedankenwelt Nietzsches auch eine

Beurteilung zu erwarten, die ihre Maßstäbe klar darlegen wird, wenn auch deren Haltbarkeit der Natur der Sache nach an dieser Stelle nicht eingehend wird begründet werden können.

Um Nietzsches Persönlichkeit wie seine Gedankenwelt soll es sich handeln. Das Verständnis der ersteren ist unumgänglich für das der letzteren. Bei keinem Menschen fehlt es ja ganz an Zusammenhängen — mögen sie auch antithetischer Art sein — zwischen der inneren geistigen naturgegebenen Struktur seiner Individualität samt ihren äußeren Schicksalen und der Weltanschauung, die er vertritt. Aber sie können von recht verschiedener Stärke sein. Kants Leben wirft nicht allzuviel für das Verständnis seiner Philosophie ab, obwohl es auch so manche ihrer Grundtendenzen beeinflußt hat, bei Schopenhauer steht es schon anders, und bei Nietzsche waltet nach seiner eigenen Meinung der stärkste Zusammenhang zwischen der Persönlichkeit und der Weltanschauung des Philosophen. Für ihn sind alle großen Philosophien wesentlich Selbstbekenntnisse ihrer Urheber (Werke Taschenausgabe VIII 14) und erst recht soll das von seiner eigenen gelten, wie sie in seinen Schriften niedergelegt ist: „Meine Schriften reden nur von meinen Überwindungen; ich bin darin mit allem, was mir feind war, ego ipsissimus, ja sogar, wenn ein stolzerer Ausdruck erlaubt wird, ego ipsissimum" (IV 4). Seine Selbstbiographie Ecce homo (1909 Inselverlag) beginnt er mit dem Satze: „In Voraussicht, daß ich über kurzem mit der schwersten Forderung an die Menschheit herantreten muß, die je an sie gestellt wurde, scheint es mir unerläßlich zu sagen, wer ich bin" (S. 7). Infolgedessen entspricht es nur seinem eigenen Wunsche, wenn wir uns verhältnismäßig ausführlich mit seiner Persönlichkeit beschäftigen. Wir werden dabei zunächst von den Quellen zum Verständnis seiner Persönlichkeit zu sprechen haben, dann den äußeren Gang seines Lebens skizzieren, um bei seinem Ende in geistiger Umnachtung sogleich die Frage aufzuwerfen, ob und in welchem Umfange es bei der Bewertung seines Schaffens in Ansatz zu bringen ist.

Die Übersicht über Nietzsches Gedankenwelt wird von der Beobachtung auszugehen haben, daß ihre eigentümliche Form

von so großer Bedeutung ist, daß sie zunächst einer Charakteristik und Beurteilung bedarf. Der Inhalt von Nietzsches Ideen umspannt fast alle Gebiete des Lebens und macht für eine durchsichtige Gruppierung nicht geringe Schwierigkeiten, zumal Nietzsche nicht in allen Perioden seines Lebens zu den gleichen Fragen eine unveränderte Stellung eingenommen hat. Die Darsteller halten sich entweder an diese Perioden in Nietzsches philosophischem Denken und führen sie uns nacheinander vor, nicht ohne dadurch zu häufigeren Wiederholungen genötigt zu sein und ohne daß der sachliche Ertrag seiner Beobachtungen mit voller Schärfe hervortritt. Darum erscheint uns die andere Möglichkeit annehmbarer, die Nietzsches Ideen nach inhaltlichen Gesichtspunkten gruppiert und dabei nach Möglichkeit auch ihrer Entwicklung gedenkt. Verfolgt man dabei den Weg von der Peripherie zum Zentrum in Nietzsches Ideenwelt, so kann man beide Methoden, die entwicklungsgeschichtliche und sachliche in weitgehendem Maße miteinander verknüpfen. Wir vernehmen darum zuerst Nietzsches Gedanken über Kunst und Wissenschaft, die ihn in der ersten und zweiten Periode seines Schaffens vornehmlich interessierten, entnehmen dann seiner Übergangsperiode seine vornehmlichsten psychologischen Lebensbeobachtungen über den Menschen mit sich allein und in den verschiedenen Gemeinschaftsformen der Freundschaft und der Ehe, des wirtschaftlich-sozialen und national-staatlichen Lebens, um ihn sodann aus der letzten Zeit seines Schaffens heraus kritisch über Sittlichkeit und Religion reden und positiv seine Grundgedanken über den Willen zur Macht, den Übermenschen und die Wiederbringung aller Dinge entwickeln zu hören.

Zur richtigen biographischen Erfassung der Persönlichkeit Nietzsches scheinen wir uns hinsichtlich der Quellen in einer besonders günstigen Lage zu befinden, besitzen wir doch eine ausführliche Biographie „Das Leben Friedrich Nietzsches“, das in drei Teilen 1895, 97, 1904 erschien, die beiden ersten noch während des leiblichen Lebens Nietzsches, der dritte bald

nach seinem Tode verfaßt, mithin in so großer zeitlicher Nähe wie selten bei einem bedeutenden Menschen und dazu noch von der eigenen leiblichen Schwester, der Frau Förster-Nietzsche herrührend. So scheint eine besondere Garantie für eine richtige und zuverlässige Darstellung geboten und bis vor kurzem waren Freunde und Gegner in gleicher Weise bereit, sich ganz auf diese Biographie zu verlassen.[1]) Allein der Skeptizismus, den einzelne wie Naumann in der Vorrede zum ersten Bande seines Zarathustrakommentars schon früher zum Ausdruck brachten,[2]) hat jetzt weiter dank einer Reihe neuerer Veröffentlichungen um sich gegriffen und zwar mit Recht. Die Schwester ist einmal gar nicht in vollem Umfange Augenzeugin und zwar gerade nicht für die umstrittensten Zeiten seines Lebens, wie die Jahre kurz vor und nach der Erkrankung gewesen; war sie doch gerade in dieser Zeit mit ihrem Manne, dem bekannten Antisemitenführer Förster in Paraguay, um dort phantastische Kolonialpläne zu verwirklichen und auch nur auf die Zeugnisse und Briefe anderer angewiesen, von denen der am besten weil am persönlichsten orientierte, der Basler Theologie-Professor Overbeck, ihr sein Material nicht für die Biographie anvertraut hat, weil er von einer genügend sachgemäßen Verwendung nicht überzeugt war. Dieser Overbeck-sche Nachlaß ist nun kürzlich unter dem Titel „Fr. Overbeck und Fr. Nietzsche.“ Eine Freundschaft von K. A. Bernouilli 2 Bände. Jena 1908 erschienen und hat in mehr denn einer Hinsicht Ergänzungen, aber auch Korrekturen der schwesterlichen Biographie gebracht und zwar in dem Maße, daß ein Freund, nicht ein Gegner Nietzsches, K. Strecker sein Urteil im Literarischen Echo X, 1262 in den Satz zusammenfaßt: „Die Nietzsche-Forschung kann, sofern sie ihren Namen mit Recht führen will, heute nicht mehr auf der Basis von E. Förster-Nietzsches Biographie fußen. Hier ist eine reinliche Scheidung vonnöten“.[3]) Diese reinliche Scheidung betrifft natürlich weniger die äußeren Umrisse des Lebens Nietzsches als die Beurteilung seines geistigen Wesens und seiner Zusammenhänge wie Zusammenstöße mit anderen Menschen. In dieser Richtung trägt nämlich die Biographie den Charakter

einer Heiligenlegende, die auf Goldgrund malt, und es ist psychologisch-kritisch interessant zu konstatieren, daß es auch in unserer Zeit mitten im hellen Licht des 19. und 20. Jahrhunderts möglich ist, Heiligenbilder zu zeichnen, die ihre Gläubigen finden, genau so wie im „dunklen" Altertum und im „dämmernden" Mittelalter. Frau Förster-Nietzsche und der ihr sekundierende Schüler Nietzsches, Peter Gast stellen — ob bewußt oder unbewußt bleibe dahingestellt — das Material bereit für eine Selig- oder Heiligsprechung ihres Helden entsprechend Gasts Wort am Grabe Nietzsches: „Heilig sei sein Name allen kommenden Geschlechtern". Welche Stimmung bei beiden während der Herausgabe des Nachlasses Nietzsches und seiner Biographie waltete, kommt besonders charakteristisch in dem Vorwort P. Gasts zu einem Bande von Nietzsches Briefen zum Ausdruck, wo es heißt: „Wer Nietzsche in dieser Zeit (in der Krankheit) gesehen hat, in weißem faltigen Gewande halb liegend zurückgelehnt, mit dem Blick des Brahmanen aus weit geschnittenen tiefliegenden Augen unter buschigen Brauen hervor, mit dem Adel seines rätselhaftfragenden Gesichtsausdruckes und der löwenhaft majestätischen Haltung seines Denkerhauptes — der hatte das Gefühl, als ob dieser Mann nie sterben könne und sein Auge auf der Menschheit und der gesamten Erscheinungswelt in alle Ewigkeit hinaus so und in solch unergründlicher Hoheit ruhen werde. Und doch! Er starb! — plötzlicher als unsere Liebe es ahnen sollte! Das wundersame Gefühl, daß — während wir unten im Hause uns mühten seine handschriftlichen Schätze für die Welt übersichtlich zu ordnen — er auf der Veranda über uns in friedlichem Schauen, unbekümmert um uns, gleich einem Gotte Epikurs thronte — dies wundersame tröstliche Gefühl ist nun dahin —" (Briefwechsel I S. VI).

Ist aber solch enthusiastisch-gläubige Stimmung die schaffende Kraft bei dem Entwurf des Lebensbildes und der Ordnung des Nachlasses Nietzsches gewesen und nicht etwa die kühl kritische Stimmung eines Archives, wie Unkundige durch den Namen des Nietzschearchives verführt, glauben, so ist es verständlich, daß die Resultate strenger Nachprüfung bedürfen.

Ohne unserer positiven Charakteristik des Wesens Nietzsches vorzugreifen, finde ich die grundlegenden Abirrungen der offiziellen Biographie vor allen Dingen in folgenden Punkten. Wo Nietzsche mit anderen Menschen in Konflikt geraten ist — und das sind fast alle, mit denen er in Beziehungen getreten war — erscheinen immer diese schuldig und Nietzsche stets im Recht. Zweitens soll Nietzsche möglichst aus allen geschichtlichen Zusammenhängen herausgehoben werden, ähnlich jenem alten Melchisedek soll er ganz als *ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος* (ohne Vater, Mutter und Abstammung) erscheinen, er ist durch und durch original, hat von niemandem gelernt und darf mit keinem in einen Zusammenhang gebracht werden. Endlich aber — und das ist das Bedeutsamste — hat die Schwester ganz das Wesen ihres Bruders als dem Ideal unserer gewöhnlichen landläufigen Moral entsprechend darzustellen gesucht. Nicht etwa schildert sie den Bruder, wie das viel näher zu liegen scheint, als einen besonders energischen Vertreter seines Ideales, als einen Herrenmenschen mit hartem eisernen Willen, der die gewohnten Bahnen ganz verläßt, sondern er wird in ihrer Schilderung zu einem besonders gutmütigen, liebenswürdigen, braven, rücksichtsvollen Menschen, ja mehr noch zu einem Vertreter einer sentimentalen hausbackenen Frauenmoral, über die sich Frau Förster-Nietzsche selbst trotz aller Versuche sich in des Bruders Gedankenwelt einzuleben, doch niemals erhoben hat. Diese Tatbestände lassen den besonnenen Kritiker in der schwesterlichen Biographie nicht mehr sehen als eine wertvolle Materialsammlung, die aber mit viel schiefen Urteilen und mit einer Verkennung gerade der entscheidenden Wesensseiten in Nietzsches Charakter verbunden ist.[4])

Welche Quellen aber stehen uns dann zur Verfügung, um zu richtigeren Urteilen zu gelangen? Es sind einmal Nietzsches Selbstbiographie, sein Briefwechsel wie die zahlreichen persönlichen Einschläge in seinen Schriften und andererseits die mancherlei Veröffentlichungen von Menschen, die ihm im Leben begegnet sind und ihn beobachtet haben. Seine Selbstbiographie ist erst vor ganz kurzer Zeit erschienen, aber in

einer so kleinen und teuren, kritisch zuverlässigen Ausgabe, daß sie nur wenigen Lesern im Original zu Gesicht kommen wird. Sie trägt den Titel Ecce homo und ist von Nietzsche an seinem 44. Geburtstag am 15. Oktober 1888 begonnen und schon am 4. November vollendet worden. Ihr Ursprung geht also in das letzte Vierteljahr vor Nietzsches geistigen Zusammenbruch zurück, der damals auch die Vollendung ihres schon bis zum zweiten Bogen gediehenen Druckes verhinderte. Jener ist nicht ohne Einfluß auf ihren Charakter geblieben, wie auch der Herausgeber, der Leipziger Philosoph R. Richter in seinem Nachwort anerkennt: „Kein Zweifel, daß die Autobiographie als Ganzes und im Einzelnen anders lauten würde, wenn die Katastrophe der geistigen Umnachtung gar nicht oder doch nicht so bald hereingebrochen wäre. Es hieße Nietzsche einen üblen Dienst erweisen und müßte das Lächeln eines jeden Mediziners erregen, wenn der hierdurch bedingte Einschlag verschwiegen oder verschleiert werden sollte“ (150ff.). Aber mit Recht betont dann Richter, daß die Biographie dadurch keineswegs wertlos würde, im Gegenteil kann man sagen, daß einige der charakteristischsten Wesenszüge, die stetig bei Nietzsche vorhanden waren, in ihr zu besonders akzentuierter Aussprache kommen, so daß wir uns bei ihrer Aufzeigung gerade auf das Ecce homo stützen werden. Andererseits wäre es aber auch verfehlt — und auch das hat Richter schon hervorgehoben (S. 153) —, dieser Selbstbiographie ein blindes Vertrauen in allen Punkten entgegenzubringen. Es ist fast trivial zu bemerken, aber doch wieder einmal der Erinnerung wert, daß Selbstanalysen und Biographien, besonders wenn sie in späterer Lebenszeit verfaßt werden, keineswegs auf volle Objektivität und Zuverlässigkeit Anspruch machen können. Das Licht der Höhe wird schon verklärend in die Anfänge zurückgeworfen, und alle Irrwege höchstens als Umwege wenn nicht gar als Serpentinen zum Gipfel beurteilt. Sie alle, ob sie nun von Augustin, von Rousseau oder von Nietzsche herrühren, verdienen den Goetheschen Titel „Dichtung und Wahrheit“. Das gilt auch von Nietzsches Selbstbiographie, die zudem nur einzelne Punkte und zum Teil unserer Ansicht nach recht unterge-

ordnete, wie über seine Ernährung, herausgreift und nur seine Schriften vollständig registriert und beurteilt.

Von Nietzsches Briefwechsel sind bisher vier starke Bände erschienen, ein fünfter, der die Korrespondenz mit Mutter und Schwester umschließen soll, wird als demnächst erscheinend angezeigt.[4]) Der erste Band (1900) enthält hauptsächlich die Korrespondenz mit zwei Jugendfreunden, dem Freiherrn v. Seydlitz und dem jetzigen Philosophieprofessor Deussen in Kiel, der zweite die mit dem berühmten Philologen E. Rohde, der in Heidelberg starb und auch zu Nietzsches Freunden aus verhältnismäßig früher Zeit gehörte, der dritte bringt die Korrespondenz mit einer ganzen Anzahl von Persönlichkeiten, die zum Teil aber immer nur wenige Nummern umfaßt, so mit dem Kunsthistoriker J. Burckhardt, mit dem französischen Historiker Taine, mit Gottfried Keller, mit einem frühverstorbenen Privatdozenten H. v. Stein, mit dem dänischen Kritiker Brandes und dann am ausführlichsten mit Nietzsches mütterlicher Freundin Malwida von Meysenbug, der Verfasserin der „Memoiren einer Idealistin".[5]) Der vierte Band enthält ausschließlich Nietzsches Korrespondenz mit seinem treuesten Jünger Peter Gast. Der qualitative Ertrag aus der Lektüre des Briefwechsels, dessen wichtigste Stücke zudem schon alle der Biographie eingefügt sind, ist sonderlich gemessen an seiner Quantität für das Verständnis Nietzsches und seiner Weltanschauung kein großer. Einmal fällt der weitaus größte Teil der Korrespondenz in die Zeit vor Nietzsches eigentlichem weltbewegenden Schaffen, d. h. vor 1878, er behandelt vornehmlich die Fragen, die ihn in den Tagen seines philologischen Werdens bewegten. So ist der weitaus gehaltvollste Briefwechsel Nietzsches mit Rohde doch mehr geeignet, Aufschluß über den Philologen, auch noch über den Schopenhauerschüler und Wagnerfreund Nietzsche zu geben, als über den selbständig Schaffenden, der auch seinen nächsten Freunden gegenüber mehr und mehr brieflich verstummte, weil sie sich nicht mit ihm wandelten. Dann aber behandelt der Briefwechsel besonders mit Peter Gast neben der Musik fast lauter äußerliche Fragen, vor allem die Korrekturen seiner Schriften, die Gast besorgen mußte, bis hin zu den

Mitteln, die Nietzsche bei einer Magenverstopfung verwendete. Endlich aber muß auch hier ein allgemeiner Gesichtspunkt vor der Ansicht warnen, als seien Briefe die besten und sichersten Mittel, um Einblicke in das innerste Wesen eines Menschen zu gewinnen. Briefe sind nämlich häufig in dem Maße durch eine augenblickliche Stimmung, durch das jeweilige Milieu und vor allen Dingen durch die Eigenart des Briefempfängers bedingt, daß derjenige, der nicht alle diese und noch andere Umstände genau kennt und abwägt, keinesfalls in der Lage ist, die wirklichen, dauernden Wesenszüge des betreffenden Menschen aus jenen zu entnehmen. Man könnte darum nicht nur aus Gründen der Pietät und des Taktes wünschen, daß manche Privatbriefe nicht zur Veröffentlichung gelangten, sondern auch deshalb, weil sie unter dem Schein der Authentizität nur zu falschen Urteilen führen.

Wir schätzen unter diesen Umständen als Quellen auch für das Verständnis der Persönlichkeit Nietzsches seine gedruckten Werke am meisten, da er ihnen soviel Erlebtes eingefügt hat und besonders der Zarathustra nur in leichter Verhüllung sein eigenes Wesen darstellt.

Von den Veröffentlichungen von anderer Seite können diejenigen Overbecks nach Umfang und Gewicht die größte Bedeutung beanspruchen. Sie sind in der schon früher genannten Veröffentlichung Bernouillis enthalten, um die sich viel literarischer aber auch gerichtlicher Streit erhoben hatte. Doch beziehen sich diese unerfreulichen Erscheinungen und die scharfe Kritik größtenteils auf den recht reichlichen und fragwürdigen Ballast, mit dem Bernouilli Overbecks Nachlaß behängt hat. Von diesem selbst gewinnt man den Eindruck eines treuen und tatkräftigen Freundes — er war es, der später regelmäßig Nietzsches Finanzen besorgte und der dann zu dem Erkrankten nach Turin eilte — aber allerdings eines Freundes, der selbständig und auch mit Kritik Nietzsches Persönlichkeit betrachtete. Overbeck ist eigentlich der einzige, der Nietzsche fast zwanzig Jahre hindurch — in der Zeit seines großen Schaffens — immer wieder zu beobachten Gelegenheit hatte und auch die nötige geistige Bildung besaß, um nicht an der Oberfläche zu bleiben.

Gegenüber der vom Nietzschearchiv befolgten Tendenz, die Bedeutung der Overbeckschen Tradition nach Möglichkeit herabzudrücken, nachdem es nicht gelungen war, sie durch die eigene Arbeit richtig zu stilisieren, ist es eine entschiedene Pflicht des objektiv abwägenden Historikers für sie einzutreten, sowenig man sich natürlich auch ihr einseitig und blindlings ausliefern darf.[6])

Von den übrigen Freunden kommen aber, wie schon gesagt, wesentlich für die frühere Zeit in Betracht die beiden Universitätsprofessoren Rohde und Deussen. Rohdes Beobachtungen liegen hauptsächlich in seinen Briefen vor, die zum Teil auch dem II. Band der Nietzschebriefe einverleibt sind, Deussen hat eine besondere Schrift veröffentlicht: „Erinnerungen an Fr. Nietzsche" (Leipzig 1900), die — wohl ein wenig idealisierend — nicht allzuviel Bemerkenswertes bietet. Sehen wir von einigen kleinen Veröffentlichungen ab, die nur auf kurzen Berührungen mit Nietzsche sich gründen, wie etwa der des Berliner Theologen Kaftan, so kommen nur noch die Publikationen zweier Frauen in Betracht, der Russin Lou Andreas Salomé: „Fr. Nietzsche in seinen Werken" 1894 und der Schweizerin von Salis-Marschlins: „Philosoph und Edelmensch" 1897. Die erstere ist in vollem Umfange von der offiziellen Nietzschetradition auf den Index gesetzt, der zweiten widerfährt um so mehr Anerkennung. Man wird auch ihnen gegenüber vom Standort kühler Kritik eine vorsichtig abwägende Stellung einnehmen und die Bedeutung beider Veröffentlichungen nicht überschätzen.

Überschaut man die genannten Quellen, so kann man sagen, sie sind doch so reichlich und entspringen an so vielen verschiedenen Stellen, daß sie genügendes Material bieten, um die Grundzüge von Nietzsches Persönlichkeit herauszuarbeiten. Bedauern kann man nur, daß aus dem Wagnerschen Kreise keinerlei authentische Veröffentlichung erfolgt ist und vielleicht auch nie erfolgen wird, da alle die in Betracht kommenden Dokumente im Hause Wahnfried verbrannt sein sollen; darum wird sich gerade auch über die Episode Nietzsche-Wagner am schwersten eine völlig abgeschlossene Darstellung bieten lassen.

Von Nietzsches Leben selbst gilt es zunächst die äußeren Konturen kennen zu lernen, um dann seine innersten Triebe zu erfassen.

Geboren wurde Friedrich Nietzsche am 15. Oktober 1844 zu Röcken in der Provinz Sachsen als der Sohn eines Pfarrers, der schon 1849 an den Folgen eines Sturzes starb, oder nach anderer Überlieferung an Gehirnerweichung, die nur durch den Sturz beschleunigt wurde. Dem Vater gegenüber bewahrte Nietzsche eine besondere Schätzung, er nennt ihn im Ecce Homo einen „unvergleichlichen“ (20) und gibt seinem Schicksal eine auch ihn bestimmende fatalistische Deutung „im gleichen Jahre, wo sein Leben abwärts ging, ging auch das meine abwärts: im sechsunddreißigsten Lebensjahre kam ich auf den niedrigsten Punkt meiner Vitalität“ (l. c. 14). Sein Großvater väterlicherseits war schon Geistlicher und ebenso stammte seine frische, fröhliche und fromme Mutter auch aus einem Theologenhause. Sie war eine geborene Öhler. Selten hat jemand soviel reines Theologenblut im Leibe gehabt wie Nietzsche und es ist darum nicht unverständlich, wenn er öfter über dessen Wirkungen reflektiert, die er freilich recht entgegengesetzt bestimmt. Im Antichrist meint er „Wer Theologenblut im Leibe hat, steht von vornherein zu allen Dingen schief und unehrlich“ (X 366). Im Zarathustra dagegen bekennt er „Aber mein Blut ist mit dem ihren (der Priester) verwandt und ich will mein Blut auch noch in dem ihren geehrt wissen“ (VII 131). Noch interessanter und wertvoller aber erschien schon dem Kinde und auch noch dem gereiften Manne die angebliche Abkunft seines Geschlechtes von den polnischen Grafen Nietzky. Je mehr sein Haß gegen die Deutschen wuchs, desto erfreulicher war es ihm, von Polen abzustammen und mit Genugtuung erzählt er, daß man ihn in der Kurliste eines Badeortes den Polen von selbst beigezählt habe. In Wirklichkeit handelt es sich trotz angestellter genealogischer Forschungen um nicht mehr als um die in so mancher Familie übliche und gern gepflegte Phantasie von der ehemals vornehmen und adligen Herkunft des Geschlechtes. Nietzsche erhielt seinen Vornamen nach dem Romantiker auf dem Throne Friedrich

Wilhelm dem Vierten, dem der Vater seine Pfarrstelle verdankte und an dessen Geburtstag der Sohn geboren wurde. Nach dem Tode des Vaters siedelte der fünfjährige Knabe mit seiner Mutter und der etwas jüngeren Schwester nach Naumburg über, wo er von Mutter und Großmutter und noch zwei Tanten erzogen wurde. Nicht mit Unrecht will man die rein weibliche Erziehung von Einfluß auf die gesamte Charakterentwicklung Nietzsches besonders in ihrer selbstherrlichen Richtung sein lassen. In den Jahren der Biegsamkeit waltete niemals eine starke männliche Hand über ihm. Er selbst empfahl dann später um so lebhafter, was ihm gefehlt hatte, eine streng spartanische Erziehung. Der Knabe beschäftigte sich viel mit sich und begann schon mit noch nicht ganz vierzehn Jahren seine erste Selbstbiographie. Die Traditionen des Hauses wie der ganzen Umgebung waren konservativ-royalistische und kirchliche. Der junge Nietzsche gewöhnte sich daran, sich ihnen anzupassen und alle Leidenschaftlichkeit, die ihm von früh an geeignet haben soll (Biogr. I 28) einzudämmen. Er besuchte in Naumburg erst die Bürgerschule und wurde dann mit zwei anderen Knaben aus vornehmen Häusern privatim unterrichtet. 1854 trat er in die Quinta des Gymnasiums. Sein Verhalten war das eines echten Jungen; zwar fehlte es ihm nicht an träumerischen Zügen und einem Hang zur Märchenwelt, aber der wirkliche Krieg mit der Eroberung Sebastopols fesselte ihn noch mehr und lud ihn zur Nachahmung im Spiele ein. Die freie Natur lockte ihn zu Reisen und Wanderungen. Etwas älter geworden begann er sich auch schon im Komponieren und Dichten zu üben. 1858 wurde der Mutter eine Freistelle für ihren Sohn in der berühmten alten Landesschule zu Pforta angeboten, auf der dann auch Nietzsche vierzehnjährig in die Untertertia eintrat, um hier nach sechs Jahren 1864 sein Abiturientenexamen zu bestehen. Allmählich gewöhnte er sich erst in das dortige strenge und reglementierte Anstaltsleben ein, durch Tagebuchschreiben und Dichtung das Heimweh und die Sentimentalität der Jünglingsjahre überwindend. In den letzten Schuljahren befriedigte er seine starken literarischen Interessen wie sein lebhaftes Freundschafts- und Führerbedürfnis

durch die Gründung einer literarischen Vereinigung Germania. Schon begann er sich auch mit der klassischen Philologie und Arbeiten über Theognis, einen gerade in ethischer Richtung freigesinnten Mann zu beschäftigen. Allerdings wird schon zu dieser Zeit deutlich, daß er die Philologie nicht wählte, weil sie den innersten Neigungen seines geistigen Lebens entsprach, sondern weil er im Gegenteil jene durch eine exakte und ihm im Grunde herzlich langweilige Detailarbeit einschränken und vor Explosionen bewahren wollte (cf. Ecce 35), ein Versuch, der ihm verhältnismäßig nur kurze Zeit gelang. In allen Schulfächern leistete Nietzsche Tüchtiges mit Ausnahme der Mathematik. Seine ganze Geistesart war auf diese streng logische und abstrakte Wissenschaft so gar nicht gestimmt, und nicht mit Unrecht hat man hierin eine sein Leben hindurch dauernde Eigentümlichkeit gefunden. So bestand er denn sein Abiturientenexamen zwar gut, aber doch ohne von der mündlichen Prüfung freigesprochen zu werden. Von seiner sittlichen Persönlichkeit hatten sowohl seine Lehrer wie seine Mitschüler einen guten Eindruck gewonnen. Er hielt sich selbst nicht nur in sinnlicher Richtung rein, sondern man vermied auch in seiner Gegenwart anzügliche und zweifelhafte Themata (cf. Deussen), auch an Wahrhaftigkeit scheint es ihm nicht gemangelt zu haben, soweit es seine, den meisten gegenüber geübte Verschlossenheit und Eigenständigkeit erlaubte. Nach einer fröhlich verlebten Muluszeit vor allem mit seinem Freunde Deussen bezog er W.-S. 1864/65 die Universität Bonn, um sich im ersten Semester — einem häuslichen Wunsche entsprechend — noch als Philologe und Theologe inskribieren zu lassen, während er vom zweiten Semester an nur noch der philosophischen Fakultät angehörte. In Bonn trat er mit sieben alten Pförtnern in die Burschenschaft Franconia ein, von der er zunächst mit der echten Begeisterung des Fuchses schreibt: „Nun, liebe Liesbeth, dir noch die spezielle Nachricht, daß unsere Farben weiß-rot-gold sind, daß unsere Mützen weiß sind, mit einem rot-goldenen Rande“ (Bg. I 201). Allein es gefiel ihm nur während des ersten Semesters in der Verbindung, im zweiten kam es zu allerhand Differenzen, die

wohl letztlich auf Reformvorschläge des jungen Nietzsche zurückgingen. Die Biographie führt den Bruch Nietzsches mit seiner Verbindung, der sich bald zu einem definitiven gestaltete, auf seinen Kampf gegen den Biermaterialismus zurück, und in der Tat ist Nietzsche dann sein Leben lang ein abgesagter Feind des Rauchens und alkoholischer Genüsse gewesen, wie auch jedes unmäßigen Genusses im Essen. Im Ecce homo (S. 31 ff.) äußert er sich in dieser Richtung ausführlich und zum Teil so amüsant und treffend, daß es die betreffenden Sätze wiederzugeben lohnt: Alcoholica seien ihm nachteilig, in München lebten darum seine Antipoden, die unbedingte Enthaltung von Alcoholicis rät er allen geistigen Naturen an, Wasser thuts . . . „In der That ich habe bis zu meinen reifsten Jahren immer nur schlecht gegessen . . . selbstlos, altruistisch zum Heil der Köche und anderer Mitchristen . . . Ich verneinte z. B. durch die Leipziger Küche gleichzeitig mit meinem ersten Studium Schopenhauers sehr ernsthaft meinen Willen zum Leben: Sich zum Zweck unzureichender Ernährung auch noch den Magen verderben, dies Problem schien mir die genannte Küche zum Verwundern glücklich zu lösen . . . Aber die deutsche Küche überhaupt — was hat sie nicht alles auf dem Gewissen! die Suppe vor der Mahlzeit . . . die ausgekochten Fleische . . . die fett und mehlig gemachten Gemüse; die Entartung der Mehlspeise zum Briefbeschwerer! Nehmet dazu die geradezu viehischen Nachgußbedürfnisse der alten, durchaus nicht bloß alten Deutschen, so versteht man die Herkunft des deutschen Geistes — aus betrübten Eingeweiden.“ „Aus gleichem Grunde sind jene langwierigen Mahlzeiten zu widerraten, die ich ununterbrochene Opferfeste nenne, die an der table d'hôte.“ —

Wirklich hat sich Nietzsche in seinem Leben nicht nur vor allen übermäßigen sinnlichen Genüssen gehütet, sondern besonders auf seinen Reisen einfach und enthaltsam gelebt. In sexueller Hinsicht scheint er ganz rein geblieben zu sein. Zwar stellt der Arzt Möbius (Über das Pathologische bei Nietzsche 1902 S. 28 ff.) gegenteilige Behauptungen auf, denen auch Bernouilli (I 433) beizupflichten scheint, aber beider Annahmen sind so wenig begründet und gehen auf so

dunkle Gewährsmänner und Andeutungen zurück, daß man in diesem Punkte der Schwester wird zustimmen dürfen, wenn sie einmal sagt: „Wie denn überhaupt die große Passion oder die vulgäre Liebe dem ganzen Leben meines Bruders vollständig fern geblieben ist“ (Bg. I 180). Äußert sich doch Deussen ähnlich, indem er die Erzählung von einer heiklen und verführerischen Situation, in die Nietzsche ohne sein Zutun verwickelt wurde, mit dem Satze schließt: „Nach diesem und allem, was ich von Nietzsche weiß, möchte ich glauben, daß auf ihn die Worte Anwendung finden, welche (unser Lehrer) Reinhart in einer lateinischen Biographie des Platon uns diktierte: mulierem nunquam attigit“ (Deussen, Erinnerungen 24). Die objektive, tendenzlose Forschung muß in diesem wie in so manchem anderen Punkt sowohl die Vorstellung derjenigen Gegner Nietzsches zerstören, die ihm ein grobunsittliches Leben andichten und daraus ein besonders wirksames Argument wider seine gesamte Weltanschauung herleiten, wie umgekehrt das Verlangen der jeunesse dorée in Nietzsche ein Vorbild und einen Patron zu finden, der ihr vulgäres Treiben mit der Glorie des Übermenschentums krönt. —

Zweite Vorlesung.

Nietzsches Leben in Leipzig und Basel.

War es auch in Bonn nicht allzuviel mit der wissenschaftlichen Arbeit geworden, so hatte Nietzsche doch dort schon die Verehrung für den Mann gewonnen, der sein Fachstudium wie seine wissenschaftliche Karriere entscheidend beeinflussen sollte, den Philologen Ritschl. Wie dieser als Professor nach Leipzig im nächsten Semester übersiedelte, so Nietzsche als Student. Er schloß sich in Leipzig immer enger an Ritschl an, arbeitete sich energisch in die Philologie ein, vor allem durch privates Studium wie durch Mitarbeit in den Seminarien und durch Vorträge und Diskussionen in einem wesentlich durch ihn ins Leben gerufenen philologischen Verein. Vom Kolleggehen hielt er in seinen späteren Semestern nicht mehr viel und begann jenes erst wieder zu schätzen, als er besondere Lehrstühle zur Interpretation seines Zarathustra forderte. Indem wir die Einzelheiten seiner Facharbeit übergehen, die für uns ohne besonderes Interesse sind, gedenken wir dagegen einer geistigen Bekanntschaft, die von allereinschneidendster Bedeutung für Nietzsches gesamte Geistesrichtung wurde und über die er uns selbst berichtet: „Nun vergegenwärtige man sich, wie in solchem (pessimistischen) Zustande die Lektüre von Schopenhauers Hauptwerk wirken mußte. Eines Tages fand ich nämlich im Antiquariat des alten Rohr dies Buch, nahm es als mir völlig fremd in die Hand und blätterte. Ich weiß nicht, welcher Dämon mir zuflüsterte:

Nimm dir dies Buch mit nach Hause! Es geschah, jedenfalls wider meine sonstige Gewohnheit, Büchereinkäufe nicht zu überschleunigen. Zu Hause warf ich mich mit dem erworbenen Schatze in die Sofaecke und begann jenen energischen düstern Genius auf mich wirken zu lassen. Hier war jede Zeile, die Entsagung, Verneinung, Resignation schrie, hier sah ich in einen Spiegel, in dem ich Welt, Leben und eigen Gemüt in entsetzlicher Großartigkeit erblickte. Hier sah mich das volle interessenlose Sonnenauge der Kunst an, hier sah ich Krankheit und Heilung, Verbannung und Zufluchtsort, Hölle und Himmel" (Brw. I 231 ff.). Auch alle anderen Briefe aus dieser Zeit spiegeln den mächtigen Eindruck wider, den Schopenhauer auf Nietzsche gemacht hat (cf. Brw. I 33, 43, 60, 90); er suchte darum — entsprechend seinem starken Propagandatriebe —, auch alle seine Freunde für den neuen Meister zu gewinnen und zwar mit so gutem Erfolg, daß sie Schopenhauer auch dann noch treu blieben, als Nietzsche sich von ihm gelöst hatte und auch die Freunde zum Abfall bewegen wollte. Von bekannteren Männern trat Nietzsche in Leipzig noch zu Tischendorf in Beziehungen, von dessen Persönlichkeit er eine reichlich boshafte Schilderung entwirft, und zu dem Nationalökonomen Roscher. Seinen musikalischen Neigungen gab er durch reichliche Rezeptivität der ja in Leipzig so besonders zahlreichen und guten Konzerte nach und spielte selbst auch viel, besonders Schumann. Den Krieg von 1866 begleitete er mit nationaler preußenfreundlicher Begeisterung. Trotz seiner außerordentlichen Kurzsichtigkeit wurde er nach mehrmaliger Zurückstellung doch noch zum militärischen Dienst einberufen und trat diesen Oktober 1867 in Naumburg als reitender Feldartillerist an. In den Briefen an seine Freunde entwirft er, dem sonst wirklich sonniger Humor abging, amüsante Schilderungen seines militärischen Lebens, die beweisen, wie er sich so gut wie möglich in die ihm völlig fremdartige Situation hineinzufinden suchte und dabei auch noch seine philologischen Arbeiten fördern wollte. Schon nach fünf Monaten jedoch endete durch einen unglücklichen Fall vom Pferde seine militärische Laufbahn. Allmäh-

lich erst erholte er sich von seinen Folgen, die hauptsächlich in der Zerreißung zweier Brustmuskeln bestanden hatten, und konnte im Sommer 1868 die vorbereitenden Arbeiten zu seiner Doktorpromotion beginnen. Zu ihrer Vollendung ging er Oktober 1868 wieder nach Leipzig. Das große Ereignis dieses Winters wurde für Nietzsche die persönliche Bekanntschaft mit Richard Wagner, dem er im Hause einer Schwester R. Wagners, der Frau Professor Brockhaus begegnete. Gleiche musikalische Urteile wie vor allem die gemeinsame Wertschätzung Schopenhauers bewirkten es, daß die beiden Männer trotz ihres fast dreißigjährigen Altersunterschiedes aneinander Gefallen fanden und Wagner Nietzsche einlud, ihn persönlich aufzusuchen. Nietzsches sämtliche Briefe aus dieser Zeit hallen begeistert von jener Begegnung wider und schildern die Persönlicheit R. Wagners in den leuchtendsten Farben. —

Das neue Jahr brachte eine überraschende Wendung in Nietzsches äußerem Leben. Er wurde plötzlich zum außerordentlichen Professor der klassischen Philologie nach Basel berufen und zwar auf Empfehlung seines Lehrers Ritschl, der von dem maßgebenden Basler Ratsherrn Wilhelm Vischer um Rat angegangen war. Man hat die Bedeutung dieser Ernennung von zwei Seiten in gleicher Weise übertrieben. Die einen fanden es unglaublich, daß der noch nicht einmal zum Doktor Promovierte sogleich Professor wurde oder, wie man es noch schärfer formulierte, vom Studenten sogleich zum Dozenten avancierte. Allein von Nietzsche lagen zur Zeit, als Ritschl ihn empfahl, doch schon eine Reihe philologischer Arbeiten im „Rheinischen Museum" gedruckt vor so „Zur Geschichte der theognideischen Spruchsammlung; das Danaelied des Simonides" und eine umfangreichere Abhandlung „De Laertii Diogenis fontibus". Außerdem wußte Ritschl von Nietzsches weiteren in Angriff genommenen Arbeiten und vermochte darum auch seine Doktorpromotion honoris causa im März 1869 in Leipzig durchzusetzen. Andererseits bedeutete aber auch ein Basler Extraordinariat nicht allzuviel und besaß in Wirklichkeit nur wenig von der Glorie, von der es begreiflicherweise für Nietzsche selbst und erst recht für seine weib-

lichen Angehörigen umstrahlt war. Die Professur war mit einem verhältnismäßig umfangreichen Unterrichtsauftrag in den oberen Klassen des Gymnasiums verbunden und brachte im ganzen dreitausend Franken. Außerdem war die Zahl der philologischen Studenten eine äußerst geringe, in einem Semester sank sie sogar einmal auf Null. Endlich waren Professorenernennungen mit 24 ½ Jahren früher keine so große Seltenheit. Dennoch ist die Freude und das gehobene Selbstbewußtsein Nietzsches verständlich, mit dem er seinen Freunden von der vollzogenen Ernennung Kunde gibt. Deussen, der sie nicht ganz mit der von Nietzsche erwarteten Reverenz aufgenommen hatte, bekam dafür von ihm eine energische Zurechtweisung, die ihm dauernd ein früher von Nietzsche gesprochenes Wort einprägte: „Im Ernst, mein Freund, ich muß bitten, wenn du von mir sprichst, mit etwas mehr Respekt zu reden" (Erinnerungen 62). — Ende April 1869 langte Nietzsche in Basel an und hielt Ende Mai vor stark gefülltem Auditorium seine Antrittsrede über: „Homer und die klassische Philologie", in der die speziell philologischen Detailprobleme zurück- und allgemein kultur- und geistesgeschichtliche in den Vordergrund traten. So führte er etwa aus: „Nun aber existiert in der Wirklichkeit ein solcher Gegensatz von Volksdichtung und Individualdichtung gar nicht: vielmehr braucht alle Dichtung und natürlich auch die Volksdichtung ein vermittelndes Einzel individuum" (I 17). Die Basler Ratsherren waren nicht unzufrieden, daß sie einen Gelehrten gewonnen hatten, der die Tugend der Allgemeinverständlichkeit und eine künstlerische Ader besaß, so daß man doch auch selbst etwas von ihm haben konnte. — Trotz aller freundlichen Aufnahme fühlte Nietzsche sich doch in Basel zunächst recht einsam, da das — wie wir später sehen werden — für ihn so charakteristische Freundschaftsbedürfnis keine Befriedigung fand; von seinen Kollegen urteilte er nicht allzu schmeichelhaft, er fühle sich unter ihnen ähnlich wie früher unter den Studenten, „im ganzen ohne jedes Bedürfnis mich mit ihnen näher abzugeben" (Brw. II 11). Er tröstete sich durch einen um so eifrigeren Briefwechsel mit seinen alten Freunden und katalogisierte sie, um

sich seines Reichtums zu vergewissern, in einem Briefe an Deussen (vgl. Erinnerungen 67). Schon aber begannen seine intimen Beziehungen zu Richard Wagner und seiner Familie, die an dieser Stelle am besten gleich in ihrem ganzen Verlauf geschildert werden. Wagner hatte sich damals in Tribschen am Vierwaldstättersee niedergelassen, das von Basel verhältnismäßig schnell zu erreichen war. Schon im ersten Semester machte Nietzsche dort — gestützt auf Wagners Einladung in Leipzig — einen Besuch und verweilte während der folgenden Jahre in Tribschen so häufig als möglich. Alle seine Briefe bieten faszinierte Schilderungen der dort genossenen Freundschaft und zeichnen R. Wagners und auch seiner Frau Cosima Gestalt fast mit den Farben einer anderen Welt. An Deussen schreibt er: „Neuerdings beglückende Annäherung der wärmsten und gemütvollsten Art an Richard Wagner, das will sagen, den größten Genius und größten Menschen dieser Zeit, durchaus inkommensurabel" (Erinnerungen 67). Gersdorff bekennt er: „Niemand kennt ihn und kann ihn beurteilen, weil alle Welt auf einem anderen Fundamente steht und in seiner Atmosphäre nicht heimisch ist. In ihm herrscht eine so unbedingte Idealität, eine solche tiefe und rührende Menschlichkeit, ein solch erhabener Lebensernst, daß ich mich in seiner Nähe, wie in der Nähe des Göttlichen fühle" (Brw. I 12). Wie tief diese Eindrücke in die Seele des jungen Nietzsche gedrungen sein müssen und darum nie wieder verloren gehen konnten, ja selbst gegenüber einer mehr denn ein Jahrzehnt geübten Antisuggestion standhielten, zeigen die Bemerkungen im Ecce homo, die hinter die Zeit der Karrikatur Wagners in der Gestalt des alten Zauberers im Zarathustra und in die gleiche wie die schärfste Streitschrift: „Der Fall Wagner" fallen: „Was mich bei weitem am tiefsten und herzlichsten erholt hat, das ist ohne Zweifel der intimere Verkehr mit R. Wagner. ... Ich weiß nicht, was andere mit Wagnern erlebt haben: über unsern Himmel ist nie eine Wolke hingezogen" (41). „Wagner der große Wohltäter meines Lebens" (43). Frau Cosima nennt er „bei weitem die erste Stimme in Fragen des Geschmackes, die ich gehört habe" (37).

Bei dieser Seelenstellung Nietzsches zu Wagner ist es verständlich, wenn er auch seine berufliche Arbeit in den Dienst von Wagners Sache stellen wollte. In seiner ersten größeren Veröffentlichung: „Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik", die in den letzten Tagen des Jahres 1871 im Druck erschien, suchte er zu zeigen, wie eng gerade die Wagnersche Kunst mit der hellenischen verknüpft sei und deren tiefste Triebe zur Vollendung bringe. In diesem Buche war Wagner die Hauptsache und nicht, wie Nietzsche später im Ecce behauptete, die Nebensache. Infolgedessen wurde das Buch von den Philologen mit Mißtrauen, ja mit entschiedener Ablehnung aufgenommen. Nietzsches Lehrer Ritschl war überhaupt nur durch energisches Drängen zu einer Meinungsäußerung zu bewegen, die den kühl verbindlichen Ton an sich trug, mit dem gelehrte Schulhäupter eine ihnen nicht genehme selbständige Entwicklung ihrer Schüler zu begleiten pflegen. Usener in Bonn erklärte das Buch für reinen Unsinn (Brw. II 84). Ein junger, inzwischen recht berühmt gewordener Philologe Prof. v. Wilamowitz unterzog die Schrift einer Kritik in einer besonderen Broschüre: „Zukunftsphilologie", die Nietzsche außerordentlich verdroß und in ihm den bei Gelehrten garnicht so seltenen, aber herzlich ungefährlichen Blutdurst erzeugte: „Es hilft nichts, man muß ihn schlachten, obwohl das Bürschchen nur verführt ist" (Brw. II 81). Vorsichtig und diplomatisch ließ Nietzsche aber seine Freunde die Messer wetzen und das Schlachten beginnen. R. Wagner veröffentlichte einen abwehrenden Brief in der „Norddeutschen Allgemeinen Zeitung" (23. Juni 1872). Rohde publizierte eine beißende Gegenschrift in der Form eines Sendschreibens an R. Wagner, deren zugkräftiger und ironischer Titel „Afterphilologie" die Gabe eines Theologen — Overbecks — an die Philologen war (cf. Brw. II 335). Trotz dieser Verteidigungen war und blieb aber Nietzsche seitdem aus dem Kreise der zünftigen Philologen exkommuniziert. Kurz vor dem Erscheinen dieser Schrift hatte er noch einen Ruf nach Greifswald erhalten, ihn aber wohl mit Rücksicht auf das ihm besonders wenig kongeniale Milieu jener Stadt abgelehnt, zumal er schon 1870 Ordinarius in Basel geworden war.

Auch in den folgenden Jahren konzentrierten sich Nietzsches Interessen auf die Förderung der Sache R. Wagners, der jetzt mit der Gründung von Bayreuth begann. Er wollte Vorträge halten, entwarf auch einen Aufruf an das deutsche Volk. Beides wurde aber als unpraktisch abgelehnt, obwohl Wagner sonst in Briefen wiederholt Nietzsches Eifer und Verständnis auf das Lebhafteste anerkannte. Seit 1874 begann sich jedoch eine Entfremdung zwischen Nietzsche und Wagner anzubahnen, die äußerlich darin zunächst zum Ausdruck kam, daß sie sich zwei Jahre lang nicht sahen. Februar 1873 schreibt Nietzsche an Gersdorff: „Ich kann mir gar nicht denken, wie man Wagner in allen Hauptsachen mehr Treue halten könne und tiefer ergeben sein könne, als ich es bin . . . Aber in kleinen untergeordneten Nebenpunkten und in einer gewissen für mich notwendigen ‚sanitarisch' zu nennenden Enthaltung von häufigerem persönlichen Zusammenleben muß ich mir meine Freiheit wahren, wirklich nur um jene Treue in einem höheren Sinn halten zu können" (Brw. II 214). 1875 arbeitete Nietzsche dann doch noch wieder an einer Schrift für R. Wagner, die er auch Sommer 1876 unter dem Titel „R. Wagner in Bayreuth" veröffentlichte, und die ihm folgenden Brief R. Wagners — nach Frau Förster den letzten an Nietzsche gerichteten — eintrug: „Freund! Ihr Buch ist ungeheuer. — Wo haben Sie nur die Erfahrung von mir her? — Kommen Sie nur bald und gewöhnen Sie sich durch die Proben an die Eindrücke!" (Brw. II 242). Nietzsche reiste auch wirklich zu den Proben nach Bayreuth, hielt es aber nicht lange aus, reiste ab, erschien dann aber kurz vor Beginn des ersten öffentlichen Cyklus wieder in Bayreuth, dessen Aufführungen nicht nur von König Ludwig, sondern auch von Kaiser Wilhelm besucht waren. Zu irgendeinem Streit mit Wagner scheint es damals nicht gekommen zu sein, aber auch die früheren intimeren Beziehungen wiederholten sich nicht. Was Nietzsche schon damals empfunden hat, läßt sich mit Sicherheit nicht sagen, da, wie die Biographie selbst angibt, Nietzsche sich erst zwei Jahre später über seine Erfahrungen mit Bayreuth und über Wagner auszusprechen begann (II 262). Daß ihn das lärmende Treiben

in Bayreuth und das nicht gerade ideale Gebaren vieler Besucher abstieß, ist fraglos, auch an Wagners mehr und mehr „olympischer“ Haltung hat er gewiß so manches auszusetzen gefunden; aber darin liegen natürlich nicht die tiefsten Ursachen für die nun bald folgende volle Entfremdung und für den lebhaften Kampf, den Nietzsche seitdem wider Wagner zu führen begann. Man hat die allerverschiedensten Hypothesen zur Erklärung dieses Tatbestandes aufgestellt. Von der ganz törichten einer unerwiederten Neigung Nietzsches zu Frau Wagner abgesehen, hat sich besonders die Behauptung, Nietzsche sei durch Wagners absprechende Urteile über seine eigenen musikalischen Leistungen — denn auch er hatte ja komponiert und traute sich auch in musikalischen Fragen einen maßgebenden Geschmack zu — einer gewissen Zustimmung erfreut. Aber R. Schöll, der Herausgeber des zweiten Bandes der Briefe Nietzsches, wird recht haben, wenn er im Vorwort diese Behauptung als unbegründet ablehnt. Eher könnte man es wahrscheinlich finden, daß Nietzsche Wagner eine gemeinsame Arbeit am Kunstwerk der Zukunft, in dem ihm der dichterische Teil zufallen sollte, angeboten hätte. Aber in ihrer konkreten Ausführung ist auch diese Hypothese doch so wenig durch sichere historische Nachrichten gestützt, daß man nur die ihr zugrunde liegende psychologische Empfindung wird anerkennen können, indem man ihr zugleich eine weitere Fassung gibt. Wagner und Nietzsche wollten beide eine neue Kunst und eine neue Weltanschauung selbständig und allein schaffen. Jeder von ihnen wollte Herr seiner Zeit und Herold der Zukunft sein, beide die beherrschende Parole ausgeben und den lösenden Zauber spenden. Beide waren Herrennaturen, die nur Jünger, aber keine Meister neben sich dulden konnten. Wenn die Nietzschebiographie von Wagner sagt, daß er keine Götter neben sich zu dulden vermochte, so gilt genau das gleiche von Nietzsche, wie das später noch genauer zu beweisen sein wird. Und zwar begann das Bewußtsein Nietzsches um seine Selbständigkeit gerade in dieser Zeit zu einem bestimmten Abschluß zu kommen. Die Zeit seiner Lehr- und Jugendjahre — und in sie allein fällt sein begeisterter Anschluß an Wagner —

ging zu Ende. Es begann seine eigene Meisterschaft und damit war der Zusammenstoß mit einem Manne, der in den Briefen seiner eigenen Frau als „der Meister“ erscheint, mit Naturnotwendigkeit gegeben.

Es begegnet uns hier nur dieselbe Tragödie, von der die Geschichte oft Kunde gibt, daß große und starke Persönlichkeiten allein ihres Weges gehen und nur außerordentlich selten Schüler von gleicher Bedeutung heranzuziehen oder in ihrem Bannkreis zu erhalten vermochten; und wenn andere Heroen ihre Wege kreuzten, waren die abstoßenden Wirkungen größer als die anziehenden. So war es im alten China zwischen Confucius und Laotse, so spalteten sich die Triumvirate der ausgehenden römischen Republik. Die Empfindung für diesen Tatbestand hat mit zu der Schaffung des monarchischen Episkopates und dann des Papsttums geführt. Aus der neueren Zeit könnte man sich an das Verhältnis von Schleiermacher und Hegel erinnern. Wo aber ein Bündnis hielt wie zwischen Luther und Melanchthon, da ging es auch nicht ohne Konflikte ab, die nur durch eine außerordentliche sittliche Selbstzucht und durch die stärkste sachliche Einheit in letzten Fragen überwunden wurden. Diese sachliche Einheit begann aber auch zwischen Wagner und Nietzsche zu schwinden, und damit kommen wir auf den zweiten Grund der Scheidung dieser beiden Männer. Wir sind allerdings der Meinung, daß selbst bei völliger inhaltlicher Übereinstimmung in ihren letzten Zielen bei den aufgewiesenen Charakterzügen eine dauernde Freundschaft unmöglich gewesen wäre; erst recht aber wurde das der Fall, als sie nun auch zu völlig verschiedenen Weltanschauungsentwürfen kamen. Bei Wagner blieb die Schopenhauersche Grundlage, Nietzsche suchte sie auszuschalten, bei Wagner begannen die nationalen und religiösen Tendenzen immer stärker zu werden, Nietzsche bildete sich zum guten Europäer und zum Antichristen aus. Wagners Sympathien gehörten der Mitleidsmoral, Nietzsche ging an die Ausbildung der Herrenmoral. In den zahlreichen Äußerungen Nietzsches über die Gründe seiner Trennung von R. Wagner klingen zwei Grundtöne immer wieder durch: „Was ich Wagner nie ver-

gessen habe ... daß er reichsdeutsch wurde" (Ecce 42). „Unglaublich, Wagner war fromm geworden" (l. c. 81). „R. Wagner scheinbar der Siegreichste, in Wahrheit ein morsch gewordener verzweifelnder Romantiker, sank plötzlich, hilflos und gebrochen, vor dem christlichen Kreuz nieder . . ." (W. IV 6). Dazu traten dann noch eine Reihe musikalischer Gegensätze. Noch Ende des Jahres 1876 kam es zu einem äußerlich durchaus freundschaftlichen Verkehr zwischen Wagner und Nietzsche, während eines gleichzeitigen Aufenthaltes in Süditalien in Sorrent. Die geistige Trennung erfolgte definitiv, als sie sich beide ihre neuen Werke zusandten, die jedem von beiden deutlich machten, in welchem Maße des anderen Lebensweg von dem seinen abgebogen war. Im Ecce homo berichtet Nietzsche: „Als das Buch (Menschliches, Allzumenschliches) endlich fertig mir zu Händen kam ... sandte ich unter andern auch zwei Exemplare nach Bayreuth. Durch ein Wunder von Sinn im Zufall kam gleichzeitig bei mir ein schönes Exemplar des Parsifaltextes an, mit Wagners Widmung an mich: ‚Herzlichen Gruß seinem teuren Freunde Fr. Nietzsche. Richard Wagner, Oberkirchenrat.' — Diese Kreuzung der zwei Bücher — mir war's, als ob ich einen ominösen Ton dabei hörte. Klang's nicht, als ob sich Degen kreuzten? Jedenfalls empfanden wir es beide so: denn wir schwiegen beide —" (Ecce 81). Leider aber konnte Nietzsche es nicht über sich gewinnen, auch in den folgenden Jahren zu schweigen, fast in allen seinen Schriften finden sich kürzere oder längere Abschnitte, in denen er verhüllt oder mit Namensnennung nicht nur sachlich, sondern auch persönlich R. Wagner als Schauspieler und Komödianten angreift bis zu der letzten, stärksten Streitschrift: Der Fall Wagner 1888. Mit diesen Invektiven wechseln dann wieder Worte des Enthusiasmus. So redet er von der „heiligen Stunde", in der R. Wagner starb; andere Proben haben wir schon gegeben. Welche Konsequenzen sich aus diesem Verhalten Nietzsches für das Verständnis seiner Persönlichkeit ergeben, wird erst später zu konstatieren sein. Hier haben wir das geschichtliche Verhältnis zwischen Nietzsche und Wagner sogleich in seinem ganzen Verlauf dargestellt, so daß es nun-

mehr einige andere Erlebnisse Nietzsches seit Antritt seines Basler Lehramtes nachzuholen gilt.

In Basel las Nietzsche durchschnittlich sechs Kollegstunden im Semester und gab etwa ebensoviele Stunden am Pädagogium. Seine Kollegien betrafen fast ausschließlich das griechische Altertum und zwar vornehmlich die Zeit zwischen Äschylos und Hesiod. Von dem speziell philologischen Gebiet ging er schon in der Wahl seiner Vorlesungsgegenstände gern in das philosophische und künstlerische über. Die Zahl seiner Zuhörer hat den Basler Verhältnissen entsprechend die Zwanzig niemals überschritten, in den späteren Semestern hörten neben den Philologen meist auch einige Theologen bei ihm. Vor einer größeren Öffentlichkeit hielt er Vorträge über „die Zukunft unserer Bildungsanstalten" (W. I 265 ff.), die sich lebhaften Zuspruches erfreuten, aber nicht ganz zum Abschluß kamen. In ihnen konnte er seine nicht geringen pädagogischen Interessen zur Aussprache bringen, wie sein kritisches Talent spielen lassen. Unter den Kollegen gewann er etwas nähere Beziehungen nur zu Jakob Burckhardt und Franz Overbeck. Bei dem ersteren, dem berühmten Geschichtsschreiber der ausgehenden Antike und der Renaissance, hörte er selbst noch ein Kolleg über das Studium der Geschichte und unterhielt sich öfter mit ihm in Pausen und auf Spaziergängen. Er war dem weit älteren Manne gegenüber durchaus der Empfangende und manche seiner historischen Konzeptionen wurzelt in dessen Ideen, während Burckhardt bei aller Anerkennung von Nietzches geistiger Bedeutung sich ähnlich wie Ritschl gegenüber seinen besonderen Gedankengängen durchaus skeptisch verhielt, wie das auch der kurze Briefwechsel mit ihm deutlich erkennen läßt (Brw. III und Bernouilli I 47 ff.).

Mit Overbeck, der im Jahre 1870 als Kirchenhistoriker nach Basel berufen wurde, kam Nietzsche dadurch in nähere Beziehungen, daß sie fünf Jahre in demselben Hause, der sogenannten Baumannshöhle wohnten, die Abendmahlzeiten allein zusammen, die Mittagsmahlzeiten auch noch mit anderen Kollegen wie J. Kaftan und Orelli einnahmen. Die Verbindung mit Overbeck führte zu der einzig dauernden, nie zerrissenen

Freundschaft Nietzsches, gerade wohl auch weil sie niemals so enthusiastische Formen wie mit anderen gewonnen hatte. Auch bei diesem Verhältnis kann man nicht sagen, daß Nietzsche der allein gebende war. Der sieben Jahre ältere Overbeck hatte mit den Grundzügen seiner Weltanschauung abgeschlossen, als er mit Nietzsche in Berührung kam, so stark ihm auch noch die Fähigkeit eignete, sich wie in alle fremden Gedankengänge so auch in die Nietzsches zu versetzen und ihnen Verständnis entgegenzubringen. Es handelte sich aber gerade auch ihnen gegenüber für Overbeck meist nur um ein hypothetisches Nacherleben, ohne daß damit geleugnet werden soll, daß seine schon immer kühle Stellung zum Christentum durch Nietzsche noch mehr gestärkt wurde. Nietzsche verdankt Overbeck wohl Einzelnes für seine kritische Stellung zum Christentum — so die Kenntnis einiger bedeutsamer Werke —, obwohl er diese dann weit überbot und weder durch Overbeck erst zu seinem Standort kam noch mit diesem gleichen Sinnes in religiösen Fragen blieb. In einem Briefe an M. v. Meysenbug vom 6. April 1873 betont er am stärksten seine Übereinstimmung mit Overbeck: „In meinem Hause entsteht aber etwas voraussichtlich sehr Rühmliches, eine Charakteristik unserer heutigen Theologie hinsichtlich ihrer Christlichkeit: mein Freund und Gesinnungsgenosse der Prof. Overbeck, der freiste Theolog, der jetzt nach meinem Wissen lebt und jedenfalls einer der größten Kenner der Kirchengeschichte, arbeitet an dieser Charakteristik und wird nach allem, was ich weiß und worin wir einmütig sind, einige erschreckende Wahrheiten bekannt machen“ (Brw. III 446).

Unter seinen Zuhörern gewann Nietzsche einen näheren Freund in einem jungen Musiker, der zusammen mit einem anderen Wintersemester 1875/76 allein nach Basel gekommen war, um Nietzsche zu hören. Er hieß damals Heinrich Köselitz, nannte sich dann aber nach Nietzsches Wunsch in Peter Gast um und blieb Nietzsche dauernd verbunden, indem er sich ihm in allerlei äußerlichen Dingen häufig nützlich erwies, sich ihm in Weltanschauungsfragen bedingungslos unterwarf und alle seine Schriften in den Himmel hob. Nietzsche sah dafür in

Gasts, von anderen als ziemlich harmlos beurteilter Musik die Erfüllung dessen, was er fälschlich von Wagner erwartet hatte. Noch im Ecce homo redet er von „seinem Süden in der Musik, der Musik seines Venediger maestro Pietro Gasti" (II). Die Freundschaft Nietzsches zu Peter Gast trägt zum Teil den gar nicht so seltenen Beigeschmack so manches Bündnisses, nämlich dem der Rückversicherung auf gegenseitiges Lob. Anders verliefen die Beziehungen zu einem gewissen Dr. Paul Rée, der sich mit der Frage nach der Entstehung der moralischen Gefühle beschäftigte und dessen Resultate wohl auf ein wechselseitiges Geben und Nehmen zwischen ihm und Nietzsche zurückgehen. Aber schon dieser Tatbestand, daß Rée nicht ausschließlich der Empfangende sein, sondern wenigstens selbständig zustimmen wollte, war für Nietzsche und erst recht für seine Schwester Grund genug, um es bald zu einem Bruch mit Rée kommen zu lassen. In ihrer hochmütigen Naivität erzählt und bemerkt die letztere, ihr Bruder habe sich schon in Sorrent darüber geärgert, daß Rée öfter meinte, derselben Ansicht zu sein, „daß Rée nicht begriff, daß ein Gedanke von meinem Bruder ausgesprochen, ganz andere Hintergründe und unendlich weitere Horizonte hatte, als wenn er, den Worten nach, etwas Ähnliches behauptete, wirkte manchmal geradezu peinlich auf das zarte (!) Empfinden meines Bruders" (Brw. III 530). Dieser schon mehrfach erwähnte Aufenthalt in Sorrent war Nietzsche durch die Einladung von M. von Meysenbug ermöglicht, die er Anfang der siebziger Jahre in Bayreuth kennen lernte. Sie war etwa doppelt so alt wie Nietzsche, eine freigesinnte Aristokratin, eine Anhängerin Schopenhauers und Wagners, die ihre eigentümlichen Lebenserfahrungen und Ansichten in den lesenswerten „Memoiren einer Idealistin" niedergelegt hat. Lange Zeit blieb Nietzsche mit dieser seiner mütterlichen Freundin, die gerade auch in äußeren Dingen mehrfach hingebend für ihn sorgte, verbunden, bis er sich mit ihr überwarf, weil sie seine Stellung zu Wagner nicht teilen wollte.

Abgesehen von diesem Sorrenter Winteraufenthalt 1876 war Nietzsche noch im Jahre 1870 längere Zeit von Basel abwesend. Damals noch durchaus patriotisch gesinnt und ein

Freund der Mitleidsmoral (Brw. I. 110 und 113) wollte er am deutsch-französischen Kriege teilnehmen. Da ihm jedoch der aktive Dienst als Schweizer Untertan versagt war, wurde er freiwilliger Krankenpfleger. Als solcher mußte er einige Schwerverwundete ins Lazarett nach Erlangen bringen und mehrere Nächte ununterbrochen für sie tätig sein, bis er selbst erkrankte. Es war dies die heroischste praktische Tat in seinem Leben. Seit dieser Zeit war er häufig krank, suchte deshalb in den Ferien verschiedene Kurorte auf und begann schon jetzt in beschränktem Maße ein Wanderleben. Auf Reisen fühlte er sich am wohlsten, gewann aber nur selten sympathischen Anschluß; einmal gelang es ihm und er schreibt: „Ich habe mich etwas mit mecklenburgischem Landadel eingelassen, das ist so eine Art von Deutschen, die mir recht ist" (Brw. III 538). Zur Gründung eines eigenen Hausstandes konnte sich Nietzsche nicht entschließen; eine Zeitlang führte ihm die Schwester den Haushalt, die ihm vereint mit anderen Verwandten von Zeit zu Zeit auch irgendeine ihre Meinung nach passende Dame zur Heirat vorschlug. Ihre Erzählung ist wieder so köstlich naiv und für den geistigen Hochstand der Biographie so charakteristisch, daß eine wörtliche Wiedergabe lohnt: „In unseren Plänen wurden die jungen Mädchen wie auf dem Geflügelmarkt mit gebundenen Flügeln zur Prüfung vor ihn hingelegt, als ob er nur zuzugreifen hätte, und mein Bruder war der einzige, der zuweilen in unsere phantastischen Pläne hinein bemerkte: ‚erstens kenne ich sie nicht und zweitens: wer weiß, ob sie will'" (Biograph. II 584). Als die Schwester ihm in seinem zweiundvierzigsten Jahre noch eine besonders geistreiche Dame anpries, antwortete er ihr nicht sehr galant, aber verständlich: „Nichts ermüdender als solche geistreiche Gans, die nicht einmal weiß, wie langweilig sie ist" (l. c. 585). Daß Nietzsche überhaupt heiraten wollte, läßt sich nur aus einigen Briefstellen an M. von Meysenbug entnehmen. Aber der Verdacht liegt nahe — entsprechend dem einleitend über den Charakter brieflicher Äußerungen Bemerkten —, daß es sich hier mehr um Anempfindungen an die Wünsche dieser mütterlichen Freundin handelte, die auch den redlichen Trieb, ihn zu

verheiraten, besaß. An seine Freunde schreibt er ganz anders. Rohde bekennt er anläßlich dessen Verlobung: „Mir scheint das alles (Verlobung) nicht so nötig — seltene Tage ausgenommen. Vielleicht habe ich da eine böse Lücke in mir." (1876, Brw. II 531). Und Gersdorff gegenüber erklärt er kategorisch: „Geheiratet wird nicht, zuletzt hasse ich die Beschränkung und die Einflechtung in die ganze zivilisierte Ordnung der Dinge so sehr, daß schwerlich irgend ein Weib freisinnig genug ist, um mir zu folgen. Immer mehr kommen mir die griechischen Philosophen als Vorbilder der zu erreichenden Lebensweise vor Augen" (Brw. I 237). Das Lebensideal Nietzsches war kein anderes als das mönchische, aber nicht das des Orientes mit seiner Vereinzelung und beschaulichen Faulheit, sondern das des Abendlandes mit der gemeinsamen geistigen Arbeit einander sympathischer Menschen. Er wollte am liebsten ein „Kloster von Freigeistern" stiften. Mehrmals machte er Ansätze dazu. Am meisten verwirklichte sich sein Ideal noch in Sorrent in dem Zusammensein mit M. v. Meysenbug, Rée und einem ganz jungen Studenten Brenner, bei dem hauptsächlich eine eifrige Lektüre des Neuen Testamentes getrieben wurde.

Dritte Vorlesung.

Nietzsches Schaffen. Die zehn letzten Jahre seines Lebens. Seine Erkrankung.

Während der zehn Jahre seiner Basler Professur hat Nietzsche reichlich gearbeitet. Mit ihnen beginnt darum auch schon die Zeit seines Schaffens, wenn auch das kommende Jahrzehnt noch reicher an Erträgen war. Vor allen Dingen hat er in Basel recht viel gelesen, sein Widerwille gegen alle Lektüre, die aus so mancher seiner Äußerungen spricht, ist zum Teil durch eigene Übersättigung hervorgerufen. Sein Studium galt den Quellen seiner eigenen Wissenschaft, der altgriechischen Literatur und zwar der philosophischen, historischen und künstlerischen in gleichem Maße, so daß es nur natürlich ist, wenn sich in seiner eigenen Gedankenwelt reichliche Spuren altgriechischer Ideen finden. Er vertiefte sich aber auch in die gleichen Literaturgattungen der neueren Zeit, und zwar las er auch eine ganze Anzahl von Werken, die abseits der gewöhnlichen Heerstraße liegen, so besonders zahlreiche französische und englische Moralisten des 17. bis 19. Jahrhunderts, die er im Ecce zum Teil namentlich aufzählt. Einem Manne wie Pascal, in welchem er den typischen Vertreter des echten Christentums sah, widmet er ein genaues Studium. E. v. Hartmann, dessen große Gelehrsamkeit er zwar anerkennt, dessen Standpunkt er aber spöttisch verwirft, kennt er genau, nicht minder Dühring und auch Gobineau. Besonderen Eindruck hat ihm Langes bekanntes Buch über den Materialis-

mus gemacht. Strauß, Lagarde, Renan vielleicht auch Br. Bauer und Ewald kannte er. Seine Bekanntschaft mit Stirner ist nicht unwahrscheinlich. Die Vertrautheit mit den großen deutschen und ausländischen Dichtern bedarf keines Beweises durch Aufzählung der ihm bekannten Namen, bemerkenswerter ist schon seine intime Stellung zu Heine, mit dem er sich selbst im Ecce eng zusammenstellt, wie seine Beziehung zu den Romantikern, die Joel in seinem sehr lesenswerten Buche „Nietzsche und die Romantik" 1905 besonders zu seinem Verständnis herangezogen hat. Hölderlins „Hyperion" war ihm von Jugend an ein Gegenstand der Schwärmerei.

Aber auch mit den zu seiner Zeit modernsten Schriftstellern wie Zola und anderen Franzosen beschäftigte er sich, scheint jenem aber nicht viel Sympathie entgegengebracht zu haben, wenn er ihn definiert: „Zola oder die Freude am Stinken". Eine Bekanntschaft mit den nordischen Dichtern oder mit Multatuli, mit denen man ihn auch verglichen hat, ist unerweisbar. Emerson kennt und schätzt er dagegen. Kurz, es ergibt sich, daß Nietzsche ein recht reichliches und ausgedehntes Studium getrieben, aus den verschiedensten Blumen Gift und Honig gesammelt hat. Werden wir darum später bei der Besprechung seiner Gedankenwelt mancherlei Zusammenhänge konstatieren, so sind diese keineswegs frei konstruiert, sondern sie haben in dem persönlichen Verhalten Nietzsches ihre Anknüpfung.

Seine Produktion an fertigen Werken war in dem Basler Jahrzehnt verhältnismäßig nicht so groß, besonders wenn man sie an der des folgenden mißt. Das Meiste blieb Plan und Entwurf, wie die zahlreichen Veröffentlichungen aus dem Nachlaß dieser Zeit in den gesammelten Werken zeigen.

Neben den schon besprochenen Schriften „Die Geburt der Tragödie" und „R. Wagner in Bayreuth" sind noch in Basel fertiggestellt die drei ersten Unzeitgemäßen Betrachtungen: „David Strauß, der Bekenner und der Schriftsteller", „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben", „Schopenhauer als Erzieher" aus den Jahren 1873 und 1874 und „Menschliches und Allzumenschliches", das in die Übergangsjahre von 1877—79 fällt. In jenen drei Unzeitgemäßen Betrachtungen

wollte er, wie der Titel sagt, Grundströmungen seiner Zeit bekämpfen. Er mochte niemals in dem Sinne modern sein, daß er den jeweiligen Tagesmeinungen huldigte. Der alt gewordene D. Fr. Strauß hatte ein Buch veröffentlicht: „Der alte und der neue Glaube", in dem er Christentum und Religion ganz verwarf, um an ihre Stelle eine materialistisch und ästhetisch orientierte Bildung zu setzen.[7]) Gegen Inhalt wie Stil dieser Schrift richtete Nietzsche seine Feder und schuf eines der wirksamsten Werke in der Geschichte der Polemik, das man in die Linie der Epistolae obscurorum virorum und der Pascalschen Lettres provinciales rücken kann. Er prägte für Strauß das seitdem unsterblich gewordene Schlagwort des Bildungsphilisters und zeigte, wie hier der Philister als Stifter der Religion der Zukunft auftritt. Mit Strauß' Aufklärung wollte er nichts zu tun haben und stellte sich ihr ähnlich gegenüber wie Lessing dem vulgären Rationalismus oder E. v. Hartmann der sogenannten liberalen Theologie und noch im Ecce homo erklärt er in bezug auf diese Schrift: „In der Tat eine ganz neue Art Freigeisterei kam damit zum ersten Ausdruck: bis heute ist mir Nichts fremder und unverwandter als die ganze europäische und amerikanische Spezies von ‚libres penseurs'. Mit ihnen als mit unverbesserlichen Flachköpfen und Hanswürsten ‚der modernen Ideen' befinde ich mich sogar in einem tieferen Zwiespalt als mit irgend wem von ihren Gegnern! (73)".

In der zweiten „Unzeitgemäßen" wandte er sich gegen die Zeitkrankheit eines übertriebenen Historizimus, der sein Auge nur immer rückwärts wendet, aller Urväter Hausrat ausgräbt und uns damit die Stuben füllt, unbekümmert darum, ob er schön oder zweckmäßig ist. Das Alte ist ihm eo ipso das Heilige. Gerade in seiner Wissenschaft, der Philologie, herrschte dieser Historizismus besonders. Dawider wirft Nietzsche die richtige Parole auf: „Nur soweit die Historie dem Leben dient, wollen wir ihr dienen" (II 103) und charakterisiert den üblichen Gelehrtentypus nicht schlecht mit den Worten: „aber seht euch nun auch die Gelehrten, die erschöpften Hennen an. Es sind wahrhaftig keine harmonischen Naturen; nur gackern

können sie mehr als je, weil sie öfter Eier legen: freilich sind auch die Eier immer kleiner, obzwar die Bücher immer dicker geworden" (II 169).

In der dritten „Unzeitgemäßen Betrachtung" schildert er Schopenhauer als Erzieher zu einer richtigen Weltanschauung, hier noch in den Grundzügen in seinem Banne stehend, aber doch schon Schopenhauer zum guten Teile nur als Befreier zu eigenem selbständigen Denken wertend, entsprechend dem Worte: „Deine Erzieher vermögen nichts zu sein, als deine Befreier" (II 215).

Von diesen „Unzeitgemäßen Betrachtungen" machte eigentlich nur die erste größeres Aufsehen. Nietzsche hatte es anders erwartet und gehofft, daß sie trotz ihres Titels schon von einem größeren Kreise als zeitgemäß begeistert empfangen werden würden. Ist dieser Tatbestand, über den uns Overbeck nähere Mitteilung macht, nicht ohne charakteristische Bedeutung für Nietzsche, so doch nicht minder auch eine briefliche Äußerung, die er nach dem Tode von Strauß tat: „Gestern hat man in Ludwigsburg David Strauß begraben. Ich hoffe sehr, daß ich ihm die letzte Lebenszeit nicht erschwert habe, und daß er ohne etwas von mir zu wissen, gestorben ist. — Es greift mich etwas an" — (Brw. I 175).

Während seines Sorrenter Aufenthaltes Winter 1876/77 begann Nietzsche die Aufzeichnungen zu seinem 1878 unter dem Titel „Menschliches, Allzumenschliches" veröffentlichten Buch, das schon die eigentümliche Form der meisten späteren Nietzscheschen Schriften trug, nämlich die des Aphorismus, von denen eine Anzahl unter eine sie doch nur sehr lose verbindende Überschrift gestellt wurde, wie etwa die „Zur Geschichte der moralischen Empfindungen, Das religiöse Leben, Aus der Seele der Künstler und Schriftsteller, Weib und Kind". Mit diesem Buche beginnt die selbständige Periode von Nietzsches Schaffen vor allen Dingen in der negativen Richtung, daß er sich aus den von ihm bisher geliebten Gedankenkreisen, d. h. aus denen seiner Spezialwissenschaft, wie denen Schopenhauers und Wagners löst, um zunächst eine mehr positivistisch-skeptische Grundposition einzunehmen, die aber doch kaum als

völlig gleich zu wertende, abgeschlossene Periode, sondern nur als Brücke zu seinem prophetisch-jasagenden Geistesflug zu beurteilen ist.

Bald nach der Veröffentlichung dieser Schrift, die von seinen meisten Freunden mit außerordentlichem Befremden aufgenommen wurde, erfolgte auch Nietzsches Lösung aus seinen Basler beruflichen Verhältnissen. Schon mehrfach hatte er die Absicht ausgesprochen, seine Entlassung zu nehmen, Frühjahr 1879 verwirklichte er sie, indem er als Grund seine Krankheit angab. Sie wurde ihm mit einem sehr freundlichen Schreiben bewilligt, und ihm auch ein Gehalt von 3000 Franken belassen. Er empfand diese Lösung als ein außerordentliches Glück und auch die Krankheit trat ihm unter den Gesichtspunkt der großen Befreierin. Nun konnte er sich Klima und Aufenthaltsort wählen, die auch für sein geistiges Schaffen so viel bedeuteten. „Es steht niemandem frei, überall zu leben" (Ecce 34). „Das Genie ist bedingt durch trockne Luft, durch reinen Himmel — das heißt durch rapiden Stoffwechsel" (l. c. 34). Sein Lieblingsaufenthalt war einmal der Engadin, speziell Sils-Maria, und dann Oberitalien; von Städten zogen ihn am meisten Genua und Venedig, zuletzt Turin an, von kleineren Orten besonders die Bucht von Portofino mit Rapallo und Santa Margaritha und dem höher gelegenen Ruta, dann aber auch an der Levante Nizza. Jene wundervollen Gegenden befruchteten seine Phantasie, Meer und Gebirge ragen in ihrer ewigen Schönheit und Härte in die Zauberlandschaft Zarathustras hinein und lassen fast alle Gedanken seiner Schriften eine leuchtende Plastik gewinnen, indem alles Vergängliche ihm zum Gleichnis wird. Droben am Gletschersee von Silvaplana überfiel ihn der Gedanke der ewigen Wiederkunft 6000 Fuß über der Erde und im Wandern um die Bucht von Portofino, deren farbige und harmonische Kontraste von Fels und Meer jedem, der sie einmal sehen durfte, unvergessen bleiben und die nur ein Böcklin unverblaßt auf die Leinwand zu bannen vermochte, schuf er einen guten Teil der Gesänge des Zarathustra; man soll darum nach ihm „Keinem Gedanken Glauben schenken, der nicht im Freien geboren ist und bei freier Bewegung" (Ecce 33).

In häufigerem Wechsel wohnte er bald an dem einen oder anderen Orte, immer in einem sehr bescheidenen Milieu sowohl hinsichtlich seiner Wohnung, wie seiner ganzen Lebensweise sich bewegend. Weiter südwärts zog es ihn nur selten. Einmal traf er mit seiner Schwester in Rom zusammen, das ihm aber zu christlich war, auf einer Reise kam er auch bis Sizilien. Von Zeit zu Zeit suchte er den Norden und dann besonders seine Heimat Naumburg und Leipzig auf. Auch Berlin berührte er, weil ihm jemand in der Fremde den Grunewald als etwas besonders Herrliches und für ihn Geeignetes gepriesen hatte, — eine Leichtgläubigkeit, die er mit staunendem Entsetzen und rascher Umkehr büßen mußte. —

Sein persönliches Leben in diesem Jahrzehnt der Wanderschaft von 1879—1889 ist einmal durch die Scheidungen von seinen früheren Freunden und das vergebliche Warten auf neue und dann durch ein immer intensiveres Schaffen und eine ausschließliche Konzentration auf die eigene Persönlichkeit charakterisiert. Mit fast allen seinen älteren Freunden kam es zum Bruch, ein Wiedersehen mit Rohde in Leipzig brachte beiden die herbe Enttäuschung, die sich gerade dann einstellt, wenn einst engverbundene Menschen einander wiedersehen und erfahren, wie das Leben sie inzwischen in entgegengesetzter Richtung gewandelt hat. Ihre noch intermittierend fortgeführte Korrespondenz wurde durch eine an und für sich herzlich geringfügige Meinungsverschiedenheit über den französischen Historiker Taine abgebrochen. Mit Deussen knüpfte Nietzsche zwar von neuem an, aber die alte Intimität erwachte auch nicht wieder. Mit M. v. Meysenbug überwarf er sich wegen ihrer Anhänglichkeit an Wagner. Peter Gast war der einzige, der verhältnismäßig häufig mit ihm besonders in Venedig zusammen war; ebenso riß die Verbindung mit Overbeck nie ganz ab. Neben einigen flüchtigen Reisebekanntschaften verdient die Begegnung mit Heinrich v. Stein, einem jungen Hallenser Privatdozenten, besondere Beachtung, weil Nietzsche so außerordentlich enthusiastisch von ihm schreibt, der nur um seinetwillen in den Engadin gekommen sei und er in ihm einen kongenialen

Jünger gefunden zu haben glaubte. Aber auch hier hatte Nietzsche eine stärkere Glut vorausgesetzt, als wie sie wirklich vorhanden war, das zeigte die kühle Aufnahme des an ihn gerichteten, nachher mitzuteilenden Gedichtes „Aus hohen Bergen", dem Nietzsche darum einen Schluß gab, der tiefe Resignation in der Hoffnung auf die Gewinnung von Freunden ausspricht. Zudem starb Stein bald darauf in jungen Jahren. Einen direkt verbitternden Ausgang nahm der Versuch, eine weibliche Jüngerin in der Tochter eines russischen Generals zu gewinnen, namens Salomé, die Nietzsche hauptsächlich von M. v. Meysenbug wegen ihrer Klugheit empfohlen war. Bald aber kam es zu Mißhelligkeiten, die Schwester intriguierte, die Salomé desgleichen, es wurde eine solche Unsumme von Mißverständnissen und Klatsch angerichtet — auch die arme alte Malwida bekam ihr Teil ab —, daß es für den Historiker unmöglich ist, Wahres und Falsches, Schuld und Unschuld richtig zu verteilen, wenn er überhaupt soviel Interesse haben sollte, dieser für die Gesamtbeurteilung Nietzsches herzlich gleichgültigen Episode näher nachzugehen, die freilich in der Biographie eine besondere Rolle spielt (cf. II 403 ff., dagegen Bernouilli I 328 ff.).

Im ganzen bedeuteten allerdings diese Erlebnisse außerordentlich viel für Nietzsche. Leo Berg sagt mit Recht in einem „Nietzsches Freundschaftstragödien" überschriebenen Essay: „So enden seine Freundschaften fast alle und sie unterscheiden sich nur in den Gefühlen der Anhänglichkeit und Sympathie, die ihm bewahrt blieben. Sein Geist trennte ihn von den Genossen, aber sein Herz schrie nach Gesellschaft. Er erkannte bei dem Tempo seine Entwicklung selbst, daß er die Freunde nicht festzuhalten vermochte und suchte wenigstens für jede Phase einen neuen zugehörigen Freund zu finden" (in „Heine, Nietzsche, Ibsen" S. 31).

Den innersten Ertrag seines Erlebens in dieser Richtung hat Nietzsche in einem Gedicht niedergelegt, das in seinen letzten — später hinzugefügten — Versen zugleich den Übergang zu der Konzentration auf die eigene Persönlichkeit und ihr Schaffen zeigt und dessen Mitteilung zugleich eine Unterlage

für unser späteres Urteil über die ästhetische Form von Nietzsches Schaffen bieten soll:

O Lebens Mittag! Feierliche Zeit!
O Sommergarten!
Unruhig Glück im Stehn und Spähn und Warten: —
Der Freunde harr' ich, Tag und Nacht bereit,
Wo bleibt ihr, Freunde? Kommt! s'ist Zeit! s'ist Zeit!

War's nicht für euch, daß sich des Gletschers Grau
Heut schmückt mit Rosen?
Euch sucht der Bach, sehnsüchtig drängen, stoßen
Sich Wind und Wolke höher heut ins Blau,
Nach euch zu späh'n aus fernster Vogelschau.

Im Höchsten ward für euch mein Tisch gedeckt: —
Wer wohnt den Sternen
So nahe, wer des Abgrunds grausten Fernen?
Mein Reich — welch Reich hat weiter sich gereckt?
Und meinen Honig — wer hat ihn geschmeckt? . . .

Da seid ihr, Freunde! — Weh, doch ich bin's nicht,
Zu dem ihr wolltet?
Ihr zögert, staunt — ach, daß ihr lieber grolltet!
Ich — bin's nicht mehr? Vertauscht Hand, Schritt, Gesicht?
Und was ich bin, euch Freunden — bin ich's nicht?

Ein Andrer ward ich? Und mir selber fremd?
Mir selbst entsprungen?
Ein Ringer, der zu oft sich selbst bezwungen?
Zu oft sich gegen eigne Kraft gestemmt?
Durch eignen Sieg verwundet und gehemmt?

Ich suchte, wo der Wind am schärfsten weht?
Ich lernte wohnen,
Wo niemand wohnt, in öden Eisbär-Zonen,
Verlernte Mensch und Gott, Fluch und Gebet?
Ward zum Gespenst, das über Gletscher geht?

— Ihr alten Freunde! Seht! nun blickt ihr bleich,
Voll Lieb' und Grausen!
Nein, geht! Zürnt nicht! Hier — könntet ihr nicht hausen:
Hier zwischen fernstem Eis- und Felsenreich —
Hier muß man Jäger sein und gemsengleich.

Ein schlimmer Jäger ward ich! — Seht, wie steil
Gespannt mein Bogen!
Der Stärkste war's, der solchen Zug gezogen — —:
Doch wehe nun! Gefährlich ist der Pfeil,
Wie kein Pfeil, — fort von hier! Zu eurem Heil! . . .

Ihr wendet euch? — O Herz, du trugst genung,
Stark blieb dein Hoffen:
Halt neuen Freunden deine Türen offen!
Die alten laß! laß die Erinnerung!
Warst einst du jung, jetzt — bist du besser jung!

Was je uns knüpfte, Einer Hoffnung Band, —
Wer liest die Zeichen,
Die Liebe einst hineinschrieb, noch, die bleichen?
Dem Pergament vergleich' ich's, das die Hand
Zu fassen scheut, — ihm gleich verbräunt, verbrannt.

Nicht Freunde mehr, das sind — wie nenn' ich's doch? —
Nur Freunds-Gespenster!
Das klopft mir wohl noch Nachts an Herz und Fenster,
Das sieht mich an und spricht: „wir waren's doch?" —
— O welkes Wort, das einst wie Rosen roch!

O Jugend-Sehnen, das sich mißverstand!
Die ich ersehnte,
Die ich mir selbst verwandt — verwandelt wähnte,
Daß alt sie wurden, hat sie weggebannt:
Nur wer sich wandelt, bleibt mit mir verwandt.

O Lebens Mittag! Zweite Jugendzeit!
O Sommergarten!
Unruhig Glück im Stehn und Spähn und Warten!
Der Freunde harr' ich, Tag und Nacht bereit,
Der neuen Freunde! Kommt! s'ist Zeit! s'ist Zeit!

— — —

Dies Lied ist aus, — der Sehnsucht süßer Schrei
Erstarb im Munde:
Ein Zaubrer tat's, der Freund zur rechten Stunde,
Der Mittags-Freund — nein! fragt nicht, wer es sei —
Um Mittags war's, da wurde Eins zu Zwei . . .

Nun feiern wir, vereinten Siegs gewiß,
Das Feste der Feste:
Freund Zarathustra kam, der Gast der Gäste!
Nun lacht die Welt, der grause Vorhang riß,
Die Hochzeit kam für Licht und Finsternis. . . . (VIII 277 ff.)

In der Tat, Freund Zarathustra war gekommen und Nietzsche völlig eins mit ihm geworden. In der Schöpfung des „Zarathustra" kulminiert Nietzsches Leistung in dieser Periode, fast alle Grundgedanken seiner anderen Werke finden sich in ihm wieder und in der ihnen angemessensten poetischen und eindrucksvollsten Form, und wir erzählen darum mit Absicht zuerst von der Entstehung dieses Werkes, soweit es in die Geschichte von Nietzsches Leben hineingehört, weil es zum Verständnis seiner Persönlichkeit ganz besonders charakteristisch ist. Hat doch die Schwester darin recht, daß es das „persönlichste Werk" ihres Bruders sei (VII S. I). Ansätze zu diesem Werke und einzelne seiner Gedanken gehen auf verhältnismäßig frühe Zeit zurück; der Kommentator des Zarathustra O. Naumann („Zarathustra-Kommentar" Teil I—IV 1899—1901) macht besonders auf die Verwandtschaft mit einem „Empedokles" betitelten Tragödienentwurf aus den Jahren 1870/71 aufmerksam. Nach einem näheren Erwägen des Planes schon Ausgang Sommers 1881 kam es zur Abfassung des ersten Teiles des Zarathustra in der außerordentlich kurzen Zeit von zehn Tagen im Februar 1883, des zweiten in etwa der gleichen Zeit im Juli desselben Jahres, des dritten Winter 1883/84. Der vierte Teil dagegen entstand wesentlich später und allmählicher, Ende Januar bis Mitte Februar 1885 kam er zum Abschluß. Er war nicht für die Öffentlichkeit bestimmt, sondern wurde nur in vierzig Exemplaren als Manuskript für die Freunde gedruckt, von denen er nur sieben verschenkte. Die auch von den meisten Anhängern Nietzsches als frivol beurteilte Parodie des christlichen Abendmahls und andere unerfreuliche Züge, die diesen vierten Teil ziemlich scharf von den ersten abheben, waren wohl der Hauptgrund, seine Veröffentlichung zu unterlassen. Nietzsche wollte, wie sich aus seinem Nachlaß ergibt, noch weitere Teile zum Zarathustra hinzudichten; so wie er vorliegt, ist er ein Fragment, ein Torso. Über die Art seiner Entstehung äußerte sich Nietzsche in folgenden charakteristischen Worten: „Hat jemand Ende des neunzehnten Jahrhunderts einen deutlichen Begriff davon, was Dichter starker Zeitalter Inspiration nannten? Im anderen Falle will ichs beschreiben. Mit

dem geringsten Rest von Aberglauben in sich würde man in der Tat die Vorstellung, bloß Inkarnation, bloß Mundstück, bloß Medium übermächtiger Gewalten zu sein, kaum abzuweisen wissen. Der Begriff Offenbarung in dem Sinne, daß plötzlich mit unsäglicher Sicherheit und Feinheit etwas sichtbar, hörbar wird, das einen im tiefsten erschüttert und umwirft, beschreibt einfach den Tatbestand. Man hört, — man sucht nicht, man nimmt — man fragt nicht, wer da gibt; wie ein Blitz leuchtet ein Gedanke auf, mit Notwendigkeit, in der Form ohne Zögern — ich habe nie eine Wahl gehabt . . . Dies ist meine Erfahrung von Inspiration, ich zweifle nicht, daß man Jahrtausende zurückgehen muß, um jemanden zu finden, der mir sagen darf: es ist auch die meine!" (Ecce 31). Will aber Nietzsche das Buch aus Inspiration geschaffen haben, so ist es verständlich, daß er ihm auch absolute ewige Autorität beilegen muß. Noch immer sind in der Geistes- und besonders Religionsgeschichte der Menschheit die beiden Begriffe Inspiration und Autorität unauflöslich miteinander verknüpft gewesen: „Innerhalb meiner Schriften steht für sich mein Zarathustra. Ich habe mit ihm der Menschheit das größte Geschenk gemacht, das ihr bisher gemacht worden ist. Dies Buch mit einer Stimme über Jahrtausende hinweg, ist nicht nur das höchste Buch, das es gibt, das eigentliche Höhenluftbuch — die ganze Tatsache Mensch liegt in ungeheurer Form unter ihm — es ist auch das tiefste, das aus dem innersten Reichtum der Wahrheit herausgeboren, ein unerschöpflicher Brunnen, in den kein Eimer hinabsteigt ohne mit Gold und Güte gefüllt hinaufzukommen" (Ecce 9). Die kräftigste Bibelvergötterung in der Theologie des 17. Jahrhunderts reicht an diese Schätzung eines Buches nicht heran, man muß schon zu indischen Spekulationen des Vedanta, nach welchen durch die Veden die Welt geschaffen wurde, oder zu mohammedanischen, nach denen der Koran samt Deckel und Einband im Himmel präexistierte, greifen, um entsprechende Parallelen zu finden. Warum aber nannte Nietzsche dies Buch nach Zarathustra, nach jenem alten Priester oder Reformator der persischen Religion, der wahrscheinlich um die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends

wirkte? „Zarathustra schuf diesen verhängnisvollen Irrtum, die Moral, folglich muß er auch der erste sein, der ihn erkennt" (Ecce 118). Auf den geschichtlichen Zarathustra wird ja die scharfe Unterscheidung des guten und des bösen Gottes, des Reiches des Lichts und der Finsternis zurückgeführt. Dies sein eigenes Werk soll er nun wieder vernichten. Aber in einem anderen Grunde wird man das Hauptmotiv seiner Wahl zu sehen haben. Gerade das geheimnisvolle Dunkel, in das die wirkliche Geschichte die Umrisse Zarathustras hüllt, gestattet es ihn mit dichterischer Freiheit so umzugestalten, daß in ihm sich die Macht uralter Vergangenheit mit dem Reiz lebensvoller Gegenwart, das Antike und Moderne vermählt. Nietzsche mit seiner wunderbaren, um nicht zu sagen raffinierten Kunst, die wirksamsten Mittel des Impressionismus für die Seele der Menschen herauszufinden, hat hier einen Meistergriff getan, der auch in der Hauptsache als original zu beurteilen ist. Ich wenigstens glaube nicht mehr an die besonders von Bernouilli behauptete Abhängigkeit Zarathustras von L. Spittelers „Epimetheus und Prometheus", nachdem ich auch das letztere Buch gelesen und mich an seiner Langweiligkeit nicht gerade aufgerichtet habe und halte die Parallelen nur für die Kategorie von Menschen für durchschlagend, die schon das beiderseitige Vorkommen von Tieren, Städten, Bergen und was dergleichen „originale" Erscheinungen mehr sind, für genügend ansehen, um eine Abhängigkeit zu konstatieren. Handelt es sich in der Fabel des „Zarathustra" in der Hauptsache um ein Hervor- und ein Zurückgehen Zarathustras aus seiner bergigen Einsamkeit, um den Menschen seine Lehre zu verkünden, die ihn im letzten Teil dann auch selbst in ihren verschiedenen Typen, wie in der des Zauberers, der Könige, des häßlichsten Menschen aufsuchen, so ist jene doch so gering und so wenig konsequent ausgestaltet, daß man kaum von einem Epos mit einer fortschreitenden Handlung reden kann; der Zarathustra ist vielmehr eine Sammlung von Predigten mit zum Teil stark lyrischer Färbung. Den Inhalt dieser Reden — sie verkündigen vor allen Dingen die beiden neuen Hauptgedanken Nietzsches, den von der ewigen Wiederkunft und vom

Übermenschen, — lassen wir an dieser Stelle auf sich beruhen und verweben ihn später in die Darstellung von Nietzsches Anschauungen.

Vor, neben und nach den Zarathustra fallen eine Reihe von Werken, die mehr theoretisch wissenschaftlich vor allem auch die Negationen Nietzsches begründen sollen. Nach der ethischen Richtung besorgen das die „Morgenröte", die in den Jahren 1880/81 erschien, mit der nach Nietzsches eigenen Worten sein Feldzug gegen die Moral begann, dann „Jenseits von Gut und Böse" 1885/86 und die am strengsten wissenschaftliche „Zur Genealogie der Moral" 1887. Die „Fröhliche Wissenschaft" 1881, zu der bis zum Jahre 1886 Nachträge hinzukommen, ist einerseits ein Nachspiel zu „Menschliches, Allzumenschliches", indem sie auch über die allerverschiedensten Themata, aber mehr im Stile der „jasagenden" Periode von Nietzsches Philosophie spricht, andererseits aber ein Vorspiel zu dem letzten umfassenden Werke „Zur Umwertung aller Werte". An ihm arbeitete Nietzsche in in den Jahren von 1884/88. Zu einer Herausgabe des ganzen Werkes kam er nicht mehr, sondern nur noch zu der der „Götzendämmerung" und des „Antichristen", die beide in der zweiten Hälfte seines letzten Schaffensjahres 1888 ausgearbeitet und in den Druck gegeben wurden. In der ersteren suchte er zu zeigen, wie es mit der alten Wahrheit auf allen Gebieten überhaupt zu Ende geht, in dem zweiten richtete er seine stärksten Angriffe gegen das Christentum, die alles früher Gesagte an Heftigkeit weit übertrafen. Wie sich diese beiden Schriften zu jenem großen geplanten Werke und wie sich dessen verschiedene Entwürfe zueinander verhalten, läßt sich in der Kürze und mit Sicherheit überhaupt kaum entscheiden. Es sind uns zwei ziemlich verschiedene Entwürfe aus dem Nachlaß in den beiden Hauptausgaben von Nietzsches Werken dargeboten worden, über die sich ein unerquicklicher Streit zwischen den einzelnen Mitarbeitern am Nietzschearchiv wie Horneffer, Kögel, Gast erhoben hat. Für die Allgemeinheit interessant ist wesentlich nur die doppelte Tatsache, daß in den noch erhaltenen und veröffentlichten Manuskripten wohl alle

prinzipiellen Gedanken Nietzsches enthalten sind, und daß die Behauptung der Schwester von dem Verluste besonders wertvoller Manuskripte, die sie Overbecks Nachlässigkeit in die Schuhe schieben wollte, ein Märchen ist (cf. Bernouilli Bd. II). Nietzsche hatte in der Hauptsache gesagt, was er der Welt zu sagen hatte, als seinem Schaffen ein Ziel gesetzt wurde. Völlig neue Grundgedanken wären von ihm auch bei längerer Wirksamkeit kaum zu erwarten gewesen. —

Nietzsches gesammelte Werke sind in zwei Ausgaben in Leipzig bei Naumann erschienen, von denen die erstere die von ihm selbst in den Druck beförderten Werke und den Nachlaß in zwei getrennten Abteilungen bringt, die zusammen 15—16 Bände umfassen. Sie ist in einem doppelten Format, groß und klein Oktav zu haben, die sich aber inhaltlich nicht voneinander unterscheiden. Zweitens ist im Jahre 1906 eine Taschenausgabe von Nietzsches Werken auch vom Archiv in den Druck gegeben, die sich dadurch von der anderen unterscheidet, daß sie die Druckwerke und den Nachlaß aus der gleichen Zeit in den gleichen Band zusammenordnet und von dem letzteren einige wertlose Partien fortläßt und nur die letzten Schriften gegen Wagner noch nicht gebracht hat. Diese Ausgabe reicht nicht nur zum Kennenlernen Nietzsches völlig aus, sondern empfiehlt sich für das Verständnis seiner geistigen Entwicklung auch noch mehr, so daß wir regelmäßig nach ihr zitieren.

Wir wenden uns zu Nietzsches Erkrankung. In der zweiten Hälfte des Jahres 1888 hatte Nietzsche soviel geleistet wie noch nie, den Antichristen, die Götzendämmerung, die Schriften gegen Wagner, das Ecce homo, dazu noch eine Sammlung von Gedichten, die sogenannten Dionysosdithyramben veröffentlicht. Dazu war er eifrig bemüht, für die Verbreitung seiner Schriften besonders auch im Auslande zu sorgen. Für Frankreich hatte er mit dem Historiker Taine angeknüpft, mit außerordentlicher Genugtuung erfüllte ihn die Nachricht, daß der Literarhistoriker Brandes in Kopenhagen über ihn Vorträge mit steigendem Erfolg gehalten hatte. Er

korrespondierte darum mehrfach mit Brandes und in der gleichen Zeit auch häufiger mit einigen alten und neuen Bekannten. In allen Briefen betonte er die Bedeutung seines Werkes und seiner Person ungeheuer stark und wählte zum Teil seltsame Selbstbezeichnungen wie „Untier". Der eigentliche entscheidende Ausbruch seiner Krankheit erfolgte zwischen dem 28. Dezember 1888 und dem 3. Januar 1889 in Turin. In Bernouillis auf Overbecks Berichte sich stützender Erzählung heißt es: „Auf offener Straße ist er in der Nähe seiner Wohnung gestürzt und konnte sich nicht mehr erheben. Sein Wirt, der Zeitungsverkäufer Davide Fino, findet ihn und führt ihn mit großer Mühe hinauf. Ziemlich zwei Tage lang hat er dann ohne sich zu rühren und ohne ein Wort zu reden auf dem Sofa gelegen. Als er aus diesem lethargischen Zustande erwachte, zeigten sich deutlich die Spuren geistiger Verwirrung und Erregung, er sprach laut mit sich selbst, sang und spielte ungewöhnlich viel und laut, verlor den Begriff für den Wert des Geldes, bezahlte Kleinigkeiten mit zwanzig Franken und mehr und beschrieb einige Blätter mit seltsamen Phantasien, in denen sich die Sage des Dionysos Zagreus mit der Leidensgeschichte der Evangelien und der ihm nächststehenden Persönlichkeiten der Gegenwart vermischte: der von seinen Feinden zerrissene Gott wandelt neuerstanden an den Ufern des Po und sieht nun alles, was er jemals erlebt hat, seine Ideale, die Ideale der Gegenwart weit unter sich. Seine Freunde und Nächsten sind ihm zu Feinden geworden, die ihn zerrissen haben" (II 229). An eine ganze Anzahl seiner Freunde sandte Nietzsche in diesen Tagen mit Bleistift und stark veränderter großer Handschrift geschriebene Karten, so an Brandes: „Dem Freunde Georg! Nachdem du mich entdeckt hast, war es kein Kunststück mich zu finden: die Schwierigkeit ist jetzt die, mich zu verlieren ... der Gekreuzigte". Und an Gast: „Meinem Maëstro Pietro! Singe mir ein neues Lied! Die Welt ist verklärt und alle Himmel freuen sich". Die Unterschrift „der Gekreuzigte", tragen fast alle Äußerungen aus der Zeit der beginnenden geistigen Umnachtung.

Sie birgt ein erschütterndes Rätsel in sich, das der Natur

der Sache nach unlösbar ist. Wollte der Antichrist darin wenigstens dem Christ ähnlich werden, daß er sich kreuzigen ließ, weil im Kreuz die eigentliche Siegeskraft des Christentums geruht hat, wie gerade Nietzsche es in gesunden Tagen bezeugt hatte? Oder wollte er sich gar beugen unter den Gekreuzigten? Oder sein Schicksal aussprechen, dem er nun anheimfiel, ohnmächtig gebrochen für alles weitere Schaffen, — die Zeit vorüber, wo er sich selber gürtete und die kommend, wo andere ihn gürten mußten?

Auf die Kunde von Nietzsches geistigem Zusammenbruche reiste Overbeck sofort nach Turin, um mit seltener Freundestreue und Energie den einsamen Kranken heimzuholen und ihn vor einer etwaigen Internierung in italienische Irrenhäuser zu bewahren. Nietzsches Wahnideen steigerten sich immer mehr, er erklärte sich für den Nachfolger des toten Gottes; nur durch Eingehen auf diese Vorstellungen und die Anwendung von Schlafmitteln gelang es, ihn verhältnismäßig ruhig nach Basel zu bringen, wo er nach kurzem Aufenthalt in Begleitung seiner Mutter nach Jena in die Klinik des bekannten Psychiaters Prof. Binswanger überführt wurde. Das Urteil des Arztes lautete auf „eine Paralyse, die nur progredieren könne und Momente der Beruhigung vorbehaltend, jede Heilung für ausgeschlossen hält“ (Bernouilli II 238). Sein Befinden besserte sich soweit, daß er Ostern 1890 aus der Anstalt entlassen werden und zu seinen Verwandten übersiedeln konnte. Die Erinnerung an die Vergangenheit und die Anteilnahme an Ereignissen der Gegenwart fehlte in den ersten Jahren der Krankheit keineswegs völlig, aber Wahnideen mischten sich stets dazwischen, die geistigen und die körperlichen Kräfte nahmen allmählich mehr und mehr ab, von irgend einer Schaffensfähigkeit blieb in der ganzen Zeit keine Spur mehr. In den ersten Jahren pflegte ihn die Mutter allein mit rührender Sorgfalt, dann zusammen mit der Schwester. Als die Mutter 1897 gestorben war, siedelte Nietzsche mit seiner Schwester von Naumburg nach Weimar über. Nach mehreren Anfällen traf ihn der tödliche Schlag am 25. August 1900. In seinem Geburtsorte Röcken wurde er auch begraben. Nur

ein verhältnismäßig kleiner Kreis von Freunden war zugegen. Kein Priester der alten Religion waltete an diesem Grabe seines Amtes. Ein Prophet der neuen Religion, Peter Gast, sprach nicht nur selig, sondern heilig den Vollendeten: „Darum schließe ich mit den Worten: Friede deiner Asche! Heilig sei dein Name allen kommenden Geschlechtern“ (Biogr. II 933).

Über den Charakter von Nietzsches Krankheit seit dem Beginn des Jahres 1889 kann kein Zweifel walten. Trotz des in mancher Hinsicht individuell eigentümlichen Verlaufes sie sich doch der progressiven Paralyse, der populär so genannten Gehirnerweichung unter, und nur die schwesterliche Anmaßung, die mit ihrem Laienunverstand alles besser wissen will, lehnt diese Charakteristik ab. Dagegen gilt für die Frage, ob und in welchem Umfange und seit welcher Zeit sich die Krankheit angebahnt hat, das Urteil Binswangers, der im Jahre 1904 nach Angabe der Biographie an Gast geschrieben hat: „Eine genaue Krankengeschichte F. Nietzsches zu schreiben, wird niemandem gelingen, da die Anfänge des Leidens nicht völlig klar gestellt sind! Nach der Turiner Katastrophe war der arme Patient außerstande, selbst Bericht über die Vorgeschichte zu geben. Die Angaben der Begleiter Nietzsches waren zu unvollständig, um darauf absolut sichere Konstruktionen aufzubauen“ (Bgr. II 922).

Infolgedessen wird man sich auch gegen eine solche Konstruktion, wie in der ausführlichsten Schrift von Möbius: „Über das Pathologische bei Nietzsche“ Wiesbaden 1902, ebenso wie R. Richter in seinem Publikum über Nietzsche skeptisch verhalten müssen. Möbius führt die Paranoia auch bei Nietzsche auf eine frühzeitige syphilitische Infektion zurück, entsprechend der in der gegenwärtigen Medizin wohl am meisten verbreiteten Annahme, daß die Paranoia fast regelmäßig diese Ursache habe. Möbius meint dann, daß sich die Krankheit allerdings abnorm langsam bei Nietzsche entwickelt habe. 1881 sei der erste, 1882 der zweite Anfall erfolgt, 1885—87 sei eine Besserung eingetreten, während sich 1888 der letzte Anfall vorbereitete. Aber für alle diese Behauptungen stützt sich doch Möbius nicht auf direkte Zeugnisse über Paranoiaerscheinungen vor

allem körperlicher Natur, sondern er erschließt sie nur indirekt aus brieflichen Andeutungen und sammelt die Beweise aus Form und Inhalt von Nietzsches Schriften. Und in der Tat kann man manche Erscheinung als Vorzeichen einer geistigen Störung auffassen, aber man muß es doch nicht absolut. Eine Anzahl recht manirierter und geschmackloser Bilder bei dem sonst so außerordentlich feinen Formensinn Nietzsches, die ungeheure Selbsteinschätzung, von der wir schon Proben mitteilten, die z. T. wirklich gemeinen und sittlich verkommenen Bemerkungen im Antichrist, wo er Christentum und Alkohol in einem Atem als die beiden großen Verderben der Menschheit bezeichnet, sind in der Tat am besten durch geistige Störungen zu erklären, bei denen die ästhetischen und sittlichen Hemmungen fortfielen. Aber absolut zwingend beweisen läßt sich das nicht, vor allen Dingen gibt es keinen objektiven Maßstab, um das Kranke scharf vom Gesunden abzusondern, und endlich besteht noch die Möglichkeit, daß gerade mit aus krankhaften Anlässen wertvolle Gaben erwuchsen. Für die letztere Behauptung wollen wir wenigstens einen Beweis bringen. Charakteristisch für den Eintritt der Paranoia soll ein besonderes Wohlgefühl, eine Heiterkeit im Unterschiede zu sonstiger Unlust und Schwermut sein, die sogenannte Euphorie. Auch Nietzsche lernte sie besonders in dem letzten Vierteljahre vor seinem Zusammenbruch kennen. Wozu aber regte sie ihn an? Zu einem seiner besten und ergreifendsten Gedichte:

Tag meines Lebens!
die Sonne sinkt.
Schon steht die glatte
    Flut vergüldet.
Warm atmet der Fels:
    schlief wohl zu Mittag
das Glück auf ihm seinen Mittagsschlaf? —
    In grünen Lichtern
spielt Glück noch der braune Abgrund herauf.

Tag meines Lebens!
gen Abend geht's!

Schon glüht dein Auge
    halbgebrochen,
schon quillt deines Taus
    Tränengeträufel,
schon läuft still über weiße Meere
deiner Liebe Purpur,
deine letzte zögernde Seligkeit. ...

Heiterkeit, güldene, komm!
    du des Todes
heimlichster, süßester Vorgenuß!
— Lief ich zu rasch meines Wegs?
Jetzt erst, wo der Fuß müde ward,
    holt dein Blick mich noch ein,
    holt dein Glück mich noch ein.

Rings nur Welle und Spiel.
    Was je schwer war,
sank in blaue Vergessenheit, —
müßig steht nun mein Kahn.
Sturm und Fahrt — wie verlernt' er das?
    Wunsch und Hoffen ertrank,
    Glatt liegt Seele und Meer.

Siebente Einsamkeit!
    Nie empfand ich
näher mir süße Sicherheit,
wärmer der Sonne Blick.
— Glüht nicht das Eis meiner Gipfel noch?
    Silbern, leicht, ein Fisch
    schwimmt nun mein Nachen hinaus. ...

(X 488.)

Wollen wir diesem Gedicht seinen Wert absprechen, weil es wahrscheinlich auch durch Krankheitssymptome angeregt ist? Gewiß nicht! Infolgedessen wird man zu dem Resultate kommen, daß so sicher es auch nicht an Vorbereitungen und Anzeichen der 1889 ausgebrochenen Geisteskrankheit gefehlt hat, man doch praktisch mit ihnen kaum wird rechnen können, da sie sich nicht sicher aussondern lassen und selbst die auf sie zurückgehenden Produkte nicht schon dadurch allein wertlos werden. Dazu kommt noch ein anderes Moment. Es ist unvornehm

und bequem, mit dem Hinweis auf den bei Nietzsche ausgebrochenen Wahnsinn alle seine Gedankengänge und zwar gerade da, wo sie schwierig und gefährlich erscheinen, mit einem Schlage zu beseitigen. Man kann auch mit feineren und geistigeren Waffen Nietzsches Herr werden — das wird die weitere Auseinandersetzung zeigen, so daß wir niemals des Rekurses auf seine Geisteskrankheit bedürfen werden.

Vierte Vorlesung.

Die Bedeutung der Krankheit für sein Werk. Die charakteristischen Züge in Nietzsches Wesen.

Während wir die Geisteskrankheit Nietzsches für unsere Betrachtungsweise seines Werkes ausschalten wollten, ist damit die Frage, ob denn nicht Krankheit in irgendeiner anderen Form eine Bedeutung für sein Schaffen gehabt hat, noch nicht erledigt. Ihre Beantwortung kann in durchaus zweckentsprechender Weise die Gesamtcharakteristik der Persönlichkeit Nietzsches einleiten, indem wir uns von ihren physischen Eigentümlichkeiten zu ihren geistigen wenden.

Im Ecce homo entwirft Nietzsche eine Selbstcharakteristik mit den Worten: „Abgesehen nämlich, daß ich ein décadent bin, bin ich auch dessen Gegensatz. ... Mein Beweis dafür ist..., daß ich instinktiv gegen die schlimmen Zustände immer die rechten Mittel wählte" (116). Er wird mit dieser Behauptung auf das Große und Ganze gesehen im Rechte sein, schon in physischer Hinsicht. Nietzsche war keineswegs eine durch und durch gesunde Natur, aber er besaß doch in dem Maße einen Fond von physischer Kraft, daß er immer wieder die Krankheit zu überwinden und zu neuem Schaffen Mut und Ausdauer zu gewinnen vermochte. Sehen wir von akuten und aus rein äußeren Ursachen erwachsenden Krankheiten, wie jenem Sturz vom Pferde während der militärischen Dienstzeit oder der Ansteckung bei der Krankenpflege im Jahre 1870 naturgemäß ab, so bestanden seine hauptsäch-

lichsten körperlichen Mängel und Leiden in einer außerordentlich starken Kurzsichtigkeit, häufig auftretenden schmerzhaften Kopfschmerzen, Magenverstimmungen und Schlaflosigkeit. Letztere suchte er durch allerlei Mittel wie vor allen Dingen Chloral und in späterer Zeit durch ein unbekanntes noch stärker wirkendes Gift, das nach der Erzählung der Schwester aus Java stammte, zu beseitigen. Natürlich war die Wirkung dieser Mittel auf die Dauer nur eine schädliche. Ob und in welchem Umfange diese Leiden in irgend welchem ursächlichen Zusammenhang mit der später ausbrechenden progressiven Paralyse standen und als ihre Vorzeichen zu beurteilen sind, lassen wir mangels sicherer Indizien und auf Grund der früher angestellten Erwägungen ganz auf sich beruhen. Durch diese verschiedenen Leiden begann sich seit dem Anfange der siebziger Jahre — wieweit schon früher, ist unsicher und auch für uns, die allein der schaffende Nietzsche interessiert, gleichgültig — ein Gesamtzustand nervöser Reizsamkeit auszubilden, der z. B. jene Überempfindlichkeit für Nahrung und Klima erzeugte, von der die einschlägigen Beweise schon gegeben wurden, zugleich mit der Unlust und Unfähigkeit für die Durchführung eines Berufes, der regelmäßige und geordnete Tätigkeit verlangte. Nietzsche wurde immer mehr zu einer äußerst sensitiven Natur, deren Schmerzen weniger durch die objektive Schwere der bestehenden Leiden als durch die starke subjektive Resonanz, mit der sie aufgenommen wurden, bedingt war. Insofern paßt der Ausdruck „dekadent" allerdings auf die Persönlichkeit Nietzsches, da er gewöhnlich den ihm zuteil werdenden Leiden keinen Widerstand entgegensetzte, sondern sie im Gegenteil durch seine ihnen kongeniale leidende Natur vergrößerte. Aus diesem Zuge erklärt sich auch das viele Reden und das große Interesse, das Nietzsche in Briefen und Gesprächen seiner Krankheit zuwandte. Wie die meisten Menschen dieser Art war er nicht frei von einer gewissen Verliebtheit und Koketterie in bezug auf seine Krankheit. Er kam sich durch sie besonders interessant vor. Aber andererseits ging dieser Zug doch nicht so weit, daß er sich bei seiner Krankheit beruhigte, diese mit seiner Natur identifizierte. Dazu

war der Trieb nach Gesundheit viel zu groß in ihm; er wandte die verschiedensten Mittel an, um gesund zu werden, konsultierte die Autoritäten, besuchte die Bäder, experimentierte fort und fort nach eigenen Rezepten, nur um gesund zu werden. Gelang ihm das in körperlicher Hinsicht doch nur in sehr geringem Maße und immer nur eine bestimmte engbemessene Spanne Zeit hindurch, so wurde er geistig doch weitgehend der Krankheit auf einem doppelten Wege Herr; sie hinderte ihn nicht am geistigen Schaffen und sie führte ihn dazu, gerade in ihrem Widerspiel, der Gesundheit und Stärke das höchste Ideal zu sehen. *Gerade in der letzteren Richtung liegt die weitaus größte Bedeutung, welche die Krankheit für die Entstehung der Gedankenwelt Nietzsches hat. Er preist und fordert in dieser eine Stärke und Kraft gerade auch der Leiblichkeit des Menschen, die ihm fehlte.* Er richtete sich an einem Ideal auf, das in der Wirklichkeit zu erreichen ihm nicht beschieden war, und half sich so durch ein geistiges Trostmittel über die leibliche Not hinweg. Trotz aller gegenteiligen Äußerungen besteht die Behauptung zu Recht, daß in Nietzsches Wesen die geistige Seite überwog und die sinnliche bestimmte. Schon aus der Skizze seines Lebens ging hervor, daß er in keinem grob sinnlichen Genuß exzessiv war, in dieser Richtung vielmehr eher zur Askese neigte. Seine starke Leidenschaft für eine schöne und gewaltige Natur, für Gletscherwelt und südliches Meer liegt schon auf der Grenze des sinnlichen und geistigen Genusses.

Wenden wir uns seiner geistigen Eigentümlichkeit zu und stellen wir die Frage, welcher der drei zwar etwas hölzernen aber zu einer Charakteristik immer noch am Besten geeigneten Kategorien der intellektuellen Naturen, der Willens- oder Gemütsmenschen er sich einreiht, so läßt sich wohl eins mit Sicherheit feststellen: *eine starke Willensnatur gegenüber der ihn umgebenden Welt war er im wirklichen Leben nicht.* Er war kein Mann der äußeren Tat und darum auch kein Heros, wenn man bei diesem Begriff vornehmlich an Menschen denkt, die im Tatensturm über diese

Erde gehen und die wirkliche Geschichte ein Stück vorwärts schieben, sich die Menschen unterwerfen in willenloser Nachfolge. Nietzsches Leben ist dagegen außerordentlich arm an wirklichen Taten. Die einzige großzügige praktische Leistung war sein Anerbieten und seine Teilnahme als Krankenpfleger am deutsch-französischen Krieg. Aber ein Stück ganz besonderen Heroismus, der ihn weit über das Durchschnittsniveau hinausgehoben hätte, kommt auch hierin nicht zur Erscheinung. Tausende von Männern sind damals wie früher vom jüngsten Studenten an freiwillig zu den Fahnen geeilt und haben ihr Leben aufs Spiel gesetzt.

In seinem akademischen Berufskreise hat Nietzsche niemals einen stärkeren Willen zur Macht entfaltet, trotzdem gerade die akademische Sphäre mit ihrem großen Spielraum, die sie dem einzelnen und seiner Betätigung läßt, in dieser Richtung außerordentlich anregend zu wirken pflegt und die Entstehung — wenn auch meist nur kleiner — päpstlicher Machtnaturen begünstigt. Erst recht war Nietzsches späteres Leben arm an wirklichen Handlungen; denn die von der Schwester hervorgehobenen, daß er sich einige Male rücksichtsvoll mit ein paar kranken Damen unterhielt und ihnen wohl auch vorlas, bedeuten natürlich nur bei einem sehr kleinbürgerlichen Maßstabe etwas. In welchem Maße bei ihm eine geistige Konzeption und Stimmung vorhanden sein konnte, ohne daß sie zur Tat führte, kann man sich an seinem Verhalten beim Tode R. Wagners verdeutlichen. Sein Tod ergriff ihn tief, wurde ihm zur „heiligen Stunde", er entwarf einen tiefempfundenen Trauerbrief an die Witwe Wagners, seine Absendung wäre nach den Dissonanzen der letzten Jahre eine Tat gewesen, zu ihr aber kam es nicht. Aus diesem Mangel eines wirklich starken Willens erklärt es sich auch, daß es ihm persönlich so unendlich selten gelang, Menschen dauernd an sich zu fesseln, daß er keinen einzigen bedeutenderen Menschen ganz in seine Bahnen drängte. Wenn er sich im Ecce homo die Fähigkeit beimißt, die Menschen umzuwandeln, so verwechselt er damit sein Ideal mit seiner wirklichen Leistungsfähigkeit. Die Menschen waren fast alle seinen Händen entglitten. Der „Wille zur Macht" in

Nietzsches Weltanschauung mit seiner elementaren Stärke und überwindenden Kraft steht in antithetischer Beziehung zu dem Willen des wirklichen Nietzsche. —

Reich dagegen war seine intellektuelle Befähigung und kräftig ihre Verknüpfung mit dem Gemüte. Nicht mit Unrecht rühmt R. Richter die Feinheit seines Geistes, mit der es ihm gelang, sich in die schwierigsten Probleme einzubohren. Nietzsche sah Risse, wo jeder andere nur eine glatte Wand bemerkte, grub noch tiefer, wo schon die unterste Schicht erreicht schien. Vivisektion auf geistigem, speziell moralischem Gebiete war seine Tendenz und Gabe. Für seinen Geist gab es nichts Festes und Selbstverständliches, eine unmäßige Neugier trieb ihn überall zu subtilen Untersuchungen, die nicht selten zu überraschenden Resultaten führten. Und doch kommt die Eigentümlichkeit seiner geistigen Anlage nicht in kühlen rein intellektuellen Betätigungen zum vollen Ausdruck; das beweist nicht nur seine immer bewußtere Abwendung von der spezifisch gelehrten Arbeit, sondern auch der später genauer zu entfaltende Tatbestand, daß diejenigen Teile seiner Gesamtanschauung, die am meisten streng begriffliche Arbeit verlangen wie die Logik und Erkenntnistheorie am wenigsten ausgebildet und am unklarsten sind. Er dachte mit dem Herzen und stellte auch die Leistungen des Intellektes in den Dienst des Gemütes und seiner Regungen. Kann man in der Phantasie dasjenige Organ oder diejenige Tätigkeitsform im Menschen sehen, in der Vorstellungs- und Gemütsleben die innigste Bindung eingehen, weil hier die Vorstellungen nach ihrem stimmungsmäßigen Werte gestaltet und nicht an ihrem Zusammenklang mit der empirischen Wirklichkeit, wie in der Wissenschaft, abgemessen werden, so darf man sagen: die eigentliche geistige Eigentümlichkeit Nietzsches kommt in dem Vorwalten einer außerordentlich kräftigen und reichen Phantasie zum Ausdruck, die starke Stimmungen in eindrucksvollster Form wiederzugeben vermochte.

Nietzsche besaß ein gerüttelt und geschüttelt Maß

romantisch-sentimentaler Neigungen; das Verlangen nach der Natur, nach der Jugend — er sehnt sich nach dem Kinderland — nach der Zukunft — seine Liebe ist Fernstenliebe — nach der Einsamkeit und doch auch wieder nach dem Freunde. Er beklagt die verlorene Heimat: „Flieg', Vogel, schnarr' dein Lied im Wüstenvogelton! Versteck, du Narr, dein blutend Herz in Eis und Hohn! Die Krähen schreien. Und ziehen schwirren Flugs zur Stadt: — bald wird es schnei'n, Weh dem, der keine Heimat hat!" (VII 413). Auch seine Cynismen sind nicht selten nur künstliche Mittel — ähnlich wie bei den Romantikern —, um weiche Stimmungen zu verbergen.

So stark demnach auch Antrieb wie Fähigkeit bei Nietzsche zu künstlerischem Schaffen ist, so bleibt doch andererseits der intellektuelle und tendenziöse Einschlag in seinen Darbietungen, durch die er andere in ihrer Weltanschauung und Moral beeinflussen will, zu stark, um es zu elementaren und naiven Schöpfungen rein künstlerischer Werte kommen zu lassen. Nietzsche ist eine reflektiert und tendenziös arbeitende Künstlernatur — in dieser Formel wird sich relativ am kürzesten und zutreffendsten einer der charakteristischen Züge in Nietzsches Persönlichkeit ausdrücken lassen. —

Vielleicht noch bedeutsamer als in der bisher besprochenen Richtung bestimmt sich das Wesen eines Menschen durch die Art und Weise, wie er sein Verhältnis zu anderen Menschen ordnet, ob er das Grundziel mehr im eigenen Ich oder in den anderen beziehungsweise einer bestimmten Kategorie von ihnen findet. Wir können diese Sphäre die soziale und ethische nennen, wenn wir beide Ausdrücke hier in dem umfassenden Sinne verstehen, daß sie es mit der Gestaltung der Beziehung des einzelnen zur Gesamtheit zu tun haben. Erinnern wir uns in dieser Hinsicht des äußeren Lebens Nietzsches, so müssen wir zunächst konstatieren, daß es keinerlei besonders hervorstechende Merkmale trägt. Die Biographie und P. Gast möchten zwar Nietzsche als eine besonders altruistische, wohlwollende, entgegenkommende, gütige Natur erscheinen lassen. Prüft man aber die Belege dafür, so findet man recht alltägliche und harmlose Vorgänge in ein stark verklärendes Licht gerückt. In der Einleitung

zum vierten Bande des Briefwechsels erklärt Peter Gast: „Von rührender Güte (!) zeugte, daß die Geschwister Nietzsche uns auch zu Weihnachten einluden und sogar mit Geschenken überraschten"; indem er tiefsinnig hinzufügt: „Zu keiner Zeit des Jahres empfinden ja Junggesellen ihre Isolation so sehr wie an diesem Feste" (XIII). Sowohl diese Empfindung wie die zu ihrer Beseitigung angewandte „rührende Güte" dürfte keine gar zu seltene sein. Die Schwester erzählt weiter, ihr Bruder sei so gut gewesen, daß seine italienischen Wirtsleute ihn sogar den piccolo santo genannt hätten. Kenner Italiens werden auch daraus keine zu weitgehenden Schlüsse ziehen. Durch die Spendung einiger Soldi ist es bei dem italienischen Temperamente gar nicht so schwierig, zum santo zu avancieren. Der nüchterne Beobachter wird vielmehr feststellen dürfen, daß Nietzsche im alltäglichen Leben nicht anders war als die anderen. Als er noch in einem festen gesellschaftlichen Milieu stand, verfügte er über die konventionelle Liebenswürdigkeit, die gegebenenfalls freundlich und gewandt zu unterhalten vermochte; als er später auf Reisen war, verhielt er sich den Menschen gegenüber meist gleichgültig, knüpfte hier oder da mit dem einen oder dem anderen an. Andererseits fehlte es auch ganz an irgend welchen brutalen oder rücksichtslosen Zügen, besonders kehrte er dem kleinen Mann gegenüber keinerlei Herrennatur heraus. Aber auch hier war es weniger Liebe und mehr „Leutseligkeit" — eine Eigenschaft, die er sich selbst im Ecce (51) beilegt. Eigenartigere Züge entdecken wir bei Nietzsche erst, wenn wir auf seine inneren geistigen Stimmungen und Beziehungen gegenüber anderen Menschen reflektieren. *Hier konkurrieren miteinander ein außerordentlich starker solipsistischer Unabhängigkeitstrieb und ein außerordentliches Bedürfnis nach sozialer Gemeinschaft mit einem ihm sympathischen Kreis von Menschen.* Die eigentliche Tragik von Nietzsches Leben, soweit sie rein geistiger Natur war, liegt in der Spannung zwischen einem Altruismus von allerdings engbegrenztem Umfang und einem Egoismus von sich stetig steigernder Stärke. In dem Verständnis dieser Züge und

ihres gegenseitigen Verhältnisses erschließt sich für unser Auge der eigentliche geistige Kern von Nietzsches Individualität. Die Biographie will an Nietzsche einen Zug zur Verehrung und Dankbarkeit, zur Hingebung an andere konstatieren und führt als Beleg dafür etwa den Enthusiasmus für R. Wagner, aber auch für Schopenhauer an. Allein es will beachtet sein, daß dieser Wesenszug bei Nietzsche doch eigentlich nur in den Tagen des Werdens, in der Zeit der Jugend auftritt, sofort aber verschwindet, ja in das Gegenteil umschlägt, sowie die Zeit der Reife und der eigenen Lebensentfaltung beginnt. Denn ebenso entschieden wie Wagner und Schopenhauer hat Nietzsche fast allen geistigen Größen auch der vergangenen Geschichte später jegliche Dankbarkeit und Verehrung versagt. Auch die Männer, denen er fraglos entscheidende Anregungen verdankt, wie etwa Darwin, nennt er nur dann und da, wo er seine Differenz ihnen gegenüber kritisch zu betonen in der Lage ist. Nur eine oberflächliche Psychologie aber kann aus der Tatsache eines temperamentvollen Anschlusses eines werdenden Menschen an einen Meister schließen, daß jener eine besonders selbstlose, verehrende, dankbare Natur sei. Sehen wir von den Fällen ganz ab, wo ein solcher Anschluß auf grob egoistische Motive etwa des Karrieremachens zurückgeht, so pflegen gerade Naturen, die selbst zum Meister bestimmt sind, zunächst den Trieb zur Schülerschaft zu besitzen, entsprechend einer von Nietzsche selbst einmal formulierten Beobachtung: „Jeder Meister hat nur einen Schüler und der wird ihm untreu, — denn er ist zur Meisterschaft auch bestimmt“ (IV 171). Infolgedessen wird man den Tatbestand, daß Nietzsche in jungen Jahren Meister kannte, nicht zum Beweis für einen Trieb nach sozialer Gemeinschaft in abhängiger Form verwenden dürfen. Die einzig Nietzsche kongeniale Form der Gemeinschaft, die er verlangte, war die Freundschaft. Wir haben dafür ja reichliche Belege in der Schilderung seines Lebens dargeboten, die zahllose Reflexe in seinen Briefen und Schriften haben. Ein Interesse, auf die Massen zu wirken, die Neigung zum Volkstribun besaß Nietzsche nicht im geringsten Maße, sondern er wollte nach griechisch-philosophischem Ideale auf einen kleinen

Kreis geistiger Aristokraten Einfluß gewinnen. An Gersdorff schreibt er einmal: „Allerdings ist ein enger Umgang mit einem oder zwei Freunden eine Notwendigkeit; hat man diese, so nimmt man die übrigen als eine Art Zukost mit, die einen als Pfeffer und Salz, die anderen als Zucker, die anderen als nichts" (Brw. I 4). Besaß aber Nietzsche diesen Trieb nach Freundschaft in elementarer naturhafter Stärke, so erscheint es doch wunderbar, daß es nie zu seiner Erfüllung kam. Woran lag das? Letzlich nicht etwa daran, daß keinerlei wahlverwandte Naturen seinen Lebensweg kreuzten, sondern daran, daß er im Grunde keinerlei wirkliche Gemeinschaft beiderseitigen Nehmens und Gebens mit gleichstehenden und gleichgeachteten Menschen wollte, er begehrte nicht Freunde, sondern nur Jünger, Sterne, die von seiner Sonne allein ihr Licht empfingen und dann gehorsam ihrer Bahn folgten, Statisten, die sein Auftreten staunend begleiten sollten. In poetischer Form vernahmen wir schon, daß seine Freunde sich immer mit ihm wandeln sollten. Was er begehrte, kommt noch deutlicher in einer Briefstelle zum Ausdruck, in der er erklärt: „Unter einem Jünger würde ich einen Menschen verstehen, der mir ein unbedingtes Gelübde machte" (Brw. III 613). Seine Handlungsweise charakterisiert er selbst in einem Aphorismus: „Ein Mensch, der nach Großem strebt, betrachtet jedermann, dem er auf seiner Bahn begegnet, entweder als Mittel oder als Verzögerung und Hemmnis — oder als zeitweiliges Ruhebett" (VIII 260). Die Ursache dieser Wandlung des Freundschaftsideales liegt in der zunehmenden Wertung der eigenen Persönlichkeit. Die Unmöglichkeit jenes zu realisieren — gerade die stärksten Menschen, die ihm begegneten, ließen sich nicht zu Jüngern machen — wirkte steigernd auf die ausschließliche Beschäftigung mit der eigenen Individualität zurück. Schon die natürliche Anlage und dann die geschichtliche Entwicklung seines Lebens konzentrierte Nietzsche immer mehr auf die einsame Analyse und die alleinige Wertung seiner Persönlichkeit. Wir haben schon so manchen Zug kräftigen Selbstbewußtseins bei Nietzsche erwähnt und wollen jetzt nur noch zu Deussens früher mitgeteiltem Urteil, mit dem Overbecks Ansicht durchaus übereinstimmt, dasjenige Rohdes

hinzufügen, der in einem Briefe sagt: „Kurz offen gestanden, mich hat das Buch ganz besonders verdrossen und mehr als alles die gigantische Eitelkeit des Verfassers, die sich weniger darin zeigt, daß er geheim und offen sich zum Modell des erhofften Messias nimmt mit allen seinen persönlichen Zügen — als darin, daß er jede andere Richtung, jede andere Beschäftigung sogar, als die ihm nun eben diesmal beliebende gar nicht mehr als menschlich und in irgend welchem Sinne als wertvoll begreifen kann" (bei Bernouilli II 163). Immer mehr vertiefte Nietzsche sich in sein eigenes Wesen, machte es zum alleinigen Gegenstand der Forschung, fast ausschließlich genoß er die eigenen Werke, andere Menschen und ihre Schöpfungen schwanden fast ganz aus seinem Gesichtskreise und damit die Maßstäbe zu entsprechender und gesunder Eigenwertung. Es setzen nun die maßlosen Urteile ein, vor allen Dingen über die Zarathustraschöpfung, vornehmlich im Ecce homo — die Zeitrechnung soll nach der Umwertung aller Werte datiert werden —, wobei allerdings eine pathologische Erklärung nicht ganz fernliegt. Aber selbst wenn es sich hier um einen krankhaften Zug handelt, so bedeutet dieser doch nur eine Steigerung oder Entartung eines stets vorhandenen Wesenszuges Nietzsches, nämlich eines ungeheueren Selbstbewußtseins, das ihn in Distanz selbst zu den nächstbefreundeten Menschen stellte. Es bedarf nur eines Hinweises, in welchem Maße in den charakterisierten Wesenszügen die psychologischen Anknüpfungspunkte für manche der Grundgedanken in Nietzsches Gedankenwelt gegeben sind, so für den antisozialistischen Zug, für den aristokratischen Radikalindividualismus, — eine von Brandes geprägte Formel, die Nietzsche selbst noch akzeptiert hat, aber nicht minder für die ungeheure prophetische Autorität, welche Zarathustra und all seinen Aussprüchen beigelegt wird.

Diese Beschränkung Nietzsches auf seine Persönlichkeit schloß aber keineswegs den Wunsch aus, sie und ihren Gehalt in der Welt durchzusetzen. Vielmehr lebte in ihm ein Propagandatrieb von unheimlicher Stärke. Wir erinnern uns, wie er schon auf der Schule die Germania und dann noch einmal in Leipzig den philologischen Verein gründete, um sich

Mittel für die Verbreitung seiner Ansichten zu schaffen. Die Verhandlungen mit seinem Verleger, besonders in dem letzten Viertel des Jahres 1888 und die gleichzeitigen Bemühungen für die fremdsprachlichen Übesetzungen zeigen noch einmal deutlich, wie stark in ihm die Tendenz war, seine Sache und sich mit ihr durchzusetzen. Niemand aber vermag für die eigene Person und Sache einzutreten, besonders wenn sie so exklusiv und umstürzend sind, wie bei Nietzsche, ohne sich scharf gegen andere Persönlichkeiten und deren Positionen zu wenden. Es gibt kein starkes Ja ohne ein hartes Nein, keine Verkündigung einer neuen Wahrheit ohne das Zerbrechen einer alten, kein confitemur ohne ein damnamus. Und so sehen wir denn, wie in Nietzsche ein starker Fanatismus, ein seltenes Maß von Intoleranz, von loderndem giftigen Haß wider alles lebt, was ihm entgegensteht. R. Richter wie Bernouilli charakterisieren Nietzsche auch als Fanatiker. Und er selbst meint dasselbe, wenn er sich im Ecce homo „Dynamit" nennt und sagt: „Ein ander Ding ist der Krieg. Ich bin meiner Art nach kriegerisch. Angreifen gehört zu meinen Instinkten" (25), wozu dann freilich eine andere Äußerung im Ecce in Widerspruch steht, die zu den mancherlei falschen Selbstbeurteilungen gehört, an denen es ja nach unseren früheren Bemerkungen in dieser Biographie nicht fehlt, „umsonst, daß man in meinem Leben nach einem Zug von Fanatismus sucht" (50). Nur darüber läßt sich streiten, ob Nietzsches Fanatismus ein rein gegen Sachen oder auch gegen Personen gerichteter war. Er will nur das Erstere zugestehen: „ich greife nie Personen an — ich bediene mich der Person nur wie eines starken Vergrößerungsglases, mit dem man einen allgemeinen, aber schleichenden, aber wenig greifbaren Notstand sichtbar machen kann. ... Ich greife nur Dinge an, wo jede Personendifferenz ausgeschlossen ist, wo jeder Hintergrund schlimmer Erfahrungen fehlt. ... Wenn ich dem Christentum den Krieg mache, so steht dies mir zu, weil ich von dieser Seite aus keine Fatalitäten und Hemmungen erlebt habe — die ernstesten Christen sind mir immer gewogen gewesen. Ich selber, ein Gegner des Christentums de rigeur bin ferne davon, es dem

Einzelnen nachzutragen, was das Verhängnis von Jahrtausenden ist“ (26). Sollen wir dieser Selbstbeurteilung Nietzsches zustimmen und ihm auch Glauben schenken, wenn er in bezug auf den Kampf, der immer besonders persönlich von ihm geführt zu sein scheint, den gegen R. Wagner in einem Briefe vom Jahre 1888 behauptet: „Wenn ich jetzt zu den Gegnern der Wagnerschen Bewegung gehöre, so liegen, wie es sich von selbst versteht, dahinter keine persönlichen Motive“ (Brw. I 454)? Der gewiegte Psychologe, der die Menschen und ihre Seelenregungen nicht nach dem allzu einfachen Schema der ganz schwarzen und der ganz weißen Schafe gruppiert und scheidet, wird diese Frage nicht mit einem runden Ja oder Nein zu beantworten vermögen. Er wird einmal — und das ist für die Lektüre der Schriften Nietzches von nicht geringem Gewicht — die Aussagen etwa gegen Luther, Paulus, Kant, Schiller nicht so persönlich gehässig fassen, wie das ihr Wortlaut nahezulegen scheint, und wie sie die kleinen boshaften Durchschnittsleser gewöhnlich verstehen. Sondern hier kommt in der Tat die Künstlernatur Nietzsches mit ihrer starken Phantasie in Betracht, die alles Abstrakte konkret, alles Sachliche ins Persönliche wendet, weil es dadurch plastischer und eindrucksvoller wird. Für Nietzsche gewinnen die Gestalten vergangener Geschichte in dem Maße Leben und Farbe, daß er mit ihnen in eine Diskussion eintritt, als lebten sie, so daß die temperamentvolle Stimmung des persönlichen Auge-in-Augesehens entsteht. Andererseits aber ist die Bekämpfung doch auch in dem Maße gegen persönliche Eigentümlichkeiten der genannten Männer gerichtet, daß man sie nicht allein als symbolische Bezeichnung sachlicher Werte auffassen kann, sondern urteilen muß, daß die sachliche und persönliche Bekämpfung unmerklich und unscheidbar ineinander übergehen; trennen läßt sich beides nur am grünen Tisch und bei der Aufstellung des ethischen Ideales. Wenn es Nietzsche darum nicht gelungen ist und gerade auch da nicht, wo ehemals freundliche Beziehungen wie mit R. Wagner in gegenteilige umgeschlagen waren, das persönliche Moment fernzuhalten, so steht er darum nicht tiefer als viele andere Menschen. Haben doch gerade auch

zahlreiche große Männer einen starken persönlichen wie sachlichen Fanatismus besessen. Daß er die Scheidung von beiden als Ideal empfand, hebt den Gesamtwert seiner Persönlichkeit. — Für das Verständnis von Nietzsches Wesen darf zuletzt die Frage nach seiner persönlich-subjektiven Stellung zur Religion nicht übergangen werden. Wir fragen jetzt noch nicht nach seinen objektiven Urteilen über dieses Gebiet, sondern danach, ob er zu irgendeiner Zeit seines Lebens in persönlichem religiösen Erleben, in subjektivem Verkehr mit Gott gestanden hat. Die Entscheidung dieser Frage ist nicht ganz einfach und verlangt sorgsames Abwägen. Nietzsche ist ja in einer religiös gestimmten Umgebung, in Familie wie Schule aufgewachsen. Da ist es nur natürlich, daß er in einer Zeit, wo er noch ganz von den Einflüssen seiner Umgebung abhängig war, in religiösem Sinne sich äußert, und wenn dies etwas kräftiger geschieht als bei anderen Knaben, so entspricht das nur der temperamentvolleren Art, in der alle Aussagen des jungen Nietzsche erfolgen. Ob man es dagegen mit einer wirklich religiösen Persönlichkeit zu tun hat, läßt sich erst aus ihrem Verhalten während ihres selbständigen Lebens entnehmen. In bezug auf dieses aber ergibt sich, daß Nietzsche mit einer starken Selbstverständlichkeit die religiösen Vorstellungen und Empfindungen abstreifte; es kostete ihm das nicht den geringsten Kampf, wie er da einzutreten pflegt, wo man sich eines einmal innerlich besessenen Gutes entledigt. Wie ein Gewand dagegen, das andere ihm um die Schulter geworfen haben, entfällt dem selbständig werdenden Nietzsche die Religion.

Um die Wende des 15. zum 16. Lebensjahre beginnt er die religiösen Vorstellungen zurückzudrängen und zwar ganz allmählich, naturgemäß, ohne daß dadurch innere Spannungen entstehen. Im 16. Jahre meint er, „die Hauptlehren des Christentums sprechen nur die Grundwahrheiten des menschlichen Herzens aus, sie sind Symbole, wie das Höchste immer nur ein Symbol des noch Höheren sein muß“ (Biogr. I 321). In diesem symbolischen Sinn ist es darum auch nur zu verstehen, wenn er sich in seiner Dankrede als Abiturient auch noch an Gott

wendet; eine äußerliche Akkommodation an Familienwünsche war es, wenn er sich in seinem ersten Studiensemester in Bonn als Philologe und Theologe immatrikulieren ließ. Aus Briefen an seine Schwester aus dieser Zeit ergibt sich seine durchaus ablehnende und rationell motivierte Stellung zu Religion und Christentum. In Leipzig lernte er dann Schopenhauer kennen und wurde von ihm auf das lebhafteste angezogen; warum? — das sagt er uns selbst einmal in einem kurzen Wort: „der Atheismus war es, der mich zu Schopenhauer führte". In den folgenden Jahren trat das Interesse an der Religion für ihn immer mehr zurück und erschien es ihm selbstverständlich, daß er keine Religion mehr besaß. 1874/75 äußerte er sich dahin: „Meine Religion, wenn ich irgend etwas noch so nennen darf, liegt in der Arbeit für die Erzeugung des Genius" (II 398). In der zweiten Hälfte der siebziger Jahre beginnt diese Neutralität gegen die Religion sich in einen immer schärfer werdenden Gegensatz gegen das Christentum und alle Religion umzuwandeln. Nur hier und da finden sich einmal einige sympathische Stellen über die Religion und Äußerungen, nach denen Nietzsche selbst meint, ein persönliches Verhältnis zur Religion gehabt zu haben und dessen Aufgabe bedauert. Ich rechne dahin etwa Stellen wie die: „Man muß Religion und Kunst wie Mutter und Amme geliebt haben — sonst kann man nicht weise werden" (III 266). „Ein ganz frommer Mensch muß uns ein Gegenstand der Verehrung sein, aber ebenso ein ganzer aufrichtiger, durchdrungener Unfrommer" (IV 51). Noch in der Morgenröte heißt es: „Wer hat denn gegen fromme glaubensstarke Menschen eine Abneigung? Umgekehrt, sehen wir sie nicht mit stiller Hochachtung an und freuen uns ihrer, mit einem gründlichen Bedauern, daß diese trefflichen Menschen nicht mit uns zusammen empfinden" (V 56). Aber auch diese Äußerungen brauchen doch nicht mehr zu besagen, als daß Nietzsche sich durch die intime Beobachtung religiöser Menschen in weitgehendem Maße ein nachempfindendes Verständnis für Religiosität angeeignet hat, ohne sie persönlich zu pflegen. Im Unterschiede zu der Biographie, die ihn möglichst lange bewußt religiös erscheinen

lassen möchte, und ihn auch noch später als eine der „frömmsten und religiösesten Naturen bezeichnet (Werke B. X S. XXVIII) — allerdings unter Verwendung eines sehr elastischen Religionsbegriffes, — wird er selbst der Wahrheit viel näher kommen, wenn er im Ecce (S. 30) sagt: „Eigentliche religiöse Schwierigkeiten zum Beispiel kenne ich nicht aus Erfahrung. Es ist mir gänzlich entgangen, inwiefern ich sündhaft sein sollte. Desgleichen fehlt mir ein zuverlässiges Kriterium darüber, was ein Gewissensbiß ist . . . Gott, Unsterblichkeit der Seele, Erlösung, Jenseits lauter Begriffe, denen ich keine Aufmerksamkeit, noch keine Zeit geschenkt habe, selbst als Kind nicht . . . Ich kenne den Atheismus durchaus nicht als Ergebnis, noch weniger als Ereignis: er versteht sich bei mir aus Instinkt."

Der Grundzug in Nietzsches Persönlichkeit, die starke Wertung des eigenen Ich, und das Grundgefühl der Religion, das der Abhängigkeit stehen einander so schroff und ausschließlich gegenüber, daß beides nicht in derselben Seele zusammen wohnen konnte. Aus der früher erkannten Eigenart Nietzsches ergibt sich seine persönliche Beziehungslosigkeit zur Religion mit innerer Notwendigkeit. Wenn sich in den Werken seines letzten Jahrzehntes und in den Grundgedanken seiner Weltanschauung neben der Wendung zur Metaphysik auch eine solche zur Religion findet und deren Technik und Formen in weitgehendem Maße benutzt werden — davon wird später noch genauer zu reden sein — so ist das doch nicht in dem Sinne zu verstehen, als habe Nietzsche eine persönliche Zuwendung zur Religion vollzogen, als sei er als Subjekt wieder religiös geworden. Vielmehr ist die einzige Kombination, die man zwischen der Persönlichkeit Nietzsches und der Religion in späterer Zeit entdecken könnte die, daß Nietzsche Ansätze macht, selbst Gegenstand der Religion zu werden. Er will andere von sich in der Gestalt Zarathustras als einem neuen Gott abhängig machen, anstatt sich selbst einem Gott zu unterwerfen. Freilich hat er sich auch gegen diese Tendenz immer wieder gewehrt, wenn er etwa im Ecce sagt: „Und

mit alledem ist Nichts in Mir von einem Religionsstifter. Ich will keine Gläubigen . . . Ich habe eine erschreckliche Angst davor, daß man mich eines Tages heilig spricht" (116), aber andererseits hat er doch immer wieder die Stufen zum Weltenthron betreten und versucht, — wie er es dann deutlich in den Tagen seiner geistigen Umnachtung aussprach — der Nachfolger des toten Gottes zu werden. Zarathustra wehrt der Verehrung, die man ihm bringen will (VII 410), doch nur mit derselben schüchternen Energie, mit welcher die Geliebte den ersten Kuß ihres Anbeters abwehrt. Drei Sätze sind für diese Stellung Nietzsches charakteristisch: „Erst nach dem Tode der Religion kann die Erfindung im Göttlichen wieder luxurieren" (V 396). „Denen der alte Gott starb und noch kein neuer Gott in den Windeln liegt" (VII 432). „Wenn es Götter gäbe, wie hielt' ich's aus kein Gott zu sein" (VII 124). Nietzsche hielt es aber nicht immer aus kein Gott zu sein, darum gab es wieder Götter, ein neuer Gott begann in den Windeln zu liegen, die Erfindung luxurierte wieder im Göttlichen. Das alles aber geschah so, daß Nietzsche selbst blieb, wie er war — ohne Religion und nur zum Gegenstand der Religion wurde. Wir haben damit an die letzten Tiefen von Nietzsches Wesen gerührt. Eine Grenzvision begann, die ebensoviel verhüllt, wie enthüllt. Wir schauen darum noch einmal zurück und fassen die sicher gewonnenen Züge zusammen:

Nietzsche war eine physisch wie psychisch außerordentlich nervöse, reizsame Persönlichkeit, die gerade weil im wirklichen Leben ohne feste Gesundheit und starken Willen beides als Ideal um so lebhafter begehrte und durch dieses Ideal ihr Leben und ihre Willenskraft stärkte. Er war ein Mann von bohrendem und fragendem Scharfsinn, aber auch reich an romantischer Phantasie, eine Künstlernatur, deren reine Entfaltung durch die Reflexion um ein gut Stück ihrer Naivität gebracht wurde und deren Erkenntnisse umgekehrt in phantasievolle Bilder übergehen — eine disharmonisch bean-

lagte Natur. Im wirklichen Leben war sein Verhältnis zu anderen Menschen weder durch einen hervorstechenden Egoismus noch Altruismus bestimmt. In seinem Innern stand der Trieb zum Freunde, den er aber nur als Jünger wollte und darum nicht gewann, in scharfer leidenbringender Spannung zu einer außerordentlichen Selbstschätzung und Isolierung. Für die eigene Persönlichkeit und ihr Werk trat er mit temperamentvoller Propaganda ein und kämpfte mit geistigem Fanatismus wider alle Sachen und Personen, die ihm im Wege standen. Seine Eigenständigkeit machte ihm wie die soziale Verbindung mit der Menschheit, so erst recht die Abhängigkeit von Gott im persönlichen religiösen Erleben unmöglich; er konnte sich nicht beugen unter Gott, sondern nur werden wie Gott. —

Diese Charakterzüge werden klärende Lichter spielen lassen über das Verständnis seiner Gedankenwelt, aber umgekehrt wird auch die Betrachtung dieser noch so manche Linie in seinem Wesen schärfer und farbenreicher hervortreten lassen. Darum wird das Endurteil auch über Nietzsches Persönlichkeit erst gefällt werden können, wenn wir sein Werk werden kennen gelernt haben.

Fünfte Vorlesung.

Die ästhetische Form von Nietzsches Werken. Seine Stellung zur Kunst.

Hatten wir Recht damit, einen der charakteristischen Wesenszüge Nietzsches darin zu sehen, daß er eine reflektierte Künstlernatur war, so ist es selbstverständlich, daß für seine Schöpfungen die ihnen gegebene Form nicht bedeutungslos ist, sondern im Gegenteil von höchstem Werte sein muß, und daß er selbst der Kunst sein Nachdenken wird zugewandt haben. So beginnt denn sachgemäß die Besprechung von Nietzsches Werk mit der Betrachtung seiner ästhetischen Form und geht dann über zu der Darlegung seiner Ansichten von der Kunst.

Die Stilgattung der meisten Schriften Nietzches ist die Prosa; wir haben verhältnismäßig nur wenig Gedichte von ihm, von denen er nur eine einzige größere Sammlung, die Dionysosdithyramben, selbst in den Druck gegeben hat, während die übrigen besonders im fünften Bande der Taschenausgabe gesammelten aus dem Nachlaß stammen. Einzelne Gedichte hat er seinen Werken, besonders dem Zarathustra an geeigneter Stelle eingefügt. Die Prosa seiner ersten Werke, sowohl seiner philologischen wie auch die der „Unzeitgemäßen Betrachtungen" zeigt nichts Ungewöhnliches. Sein Interesse und sein Wertlegen auf einen guten Stil besteht allerdings schon damals und ergibt sich mit voller Bestimmtheit aus seiner Kritik an Strauß, die sich zuletzt besonders gegen dessen

Schreibart richtete: „Zum Schluß wollen wir doch unserem klassischen Prosaschreiber die versprochene Sammlung von Stilproben vorlegen; vielleicht würde sie Schopenhauer ganz allgemein betiteln: ‚Neue Belege für den Lumpenjargon der Jetztzeit‘, denn das mag D. Strauß zum Troste gesagt werden, wenn es ihm ein Trost sein kann, daß jetzt alle Welt so schreibt wie er, zum Teil noch miserabler, und daß unter Blinden jeder Einäugige König ist . . . denn wer sich an der deutschen Sprache versündigt hat, der hat das Mysterium aller unserer Deutschheit entweiht: sie allein hat durch alle Mischung und den Wechsel von Nationalitäten und Sitten hindurch sich selbst, und damit den deutschen Geist, wie durch einen metaphysischen Zauber gerettet. Sie allein verbürgt auch diesen Geist für die Zukunft. . . .“ (II 83 ff.). Infolgedessen bestrebt sich Nietzsche selbst immer mehr einen besonders guten und möglichst eigenartigen Stil zu gewinnen. Das einzige vorbildliche Bildungsmittel für die Prosa ist ihm die deutsche Bibel: „Die Bibel war bisher das beste deutsche Buch. Gegen Luthers Bibel gehalten ist fast alles übrige nur Literatur“ (VIII 216). Er lebte sich darum stilistisch in die Sprachweise der Bibel außerordentlich ein, der Sorrenter Winteraufenthalt war ja zum guten Teil der Bibellektüre gewidmet und noch des Erkrankten Bibelfestigkeit setzte die pflegende Mutter in Erstaunen. Infolgedessen zeigen seine späteren Werke besonders der Zarathustra reichliche Anklänge an biblische Wendungen, von denen nur ein paar Beispiele herausgegriffen seien. Das Zarathustrareich ist ein „Reich von tausend Jahren“ (VIII 347), gleich dem tausendjährigen Reich der Apokalypse. Wie in der messianischen Weissagung 2. Sam. 7 heißt es von Zarathustra: „Aus Euren Samen mag mir einst ein echter Sohn und vollkommener Erbe wachsen“ (VII 411). Wie es von Zarathustra gilt: „da stürzte er nieder gleich einem Toten“ (VII 315), so fällt Johannes vor Jesus „zu seinen Füßen als ein Toter“ (Apok. 1, 17). Ganz im Wortlaute Jesu sagt Nietzsche: „und erst wenn ihr mich alle verleugnet habt, will ich euch wiederkehren“ (Ecce 11). Besonders aber hat der alttestamentliche Prophetenton den Stil Zarathustras befruchtet. Der

feierlich ernste und erhabene Ton, das Fehlen der vulgärflüchtigen und nervösen Wendungen unserer modernen feuilletonistischen Ausdrucksweise dürfte ein Haupterbe der biblischen Sprachweise sein. Aber auch der bestimmte Ton in den verhältnismäßig kurzen, meist in indikativer Form dargebotenen Sätzen, welcher den Leser zur Anerkennung des Vernommenen viel williger macht, als lang ausgesponnene schon durch die grammatische Form als hypothetisch charakterisierte Perioden, wurzelt im Stil der Propheten und Evangelisten. Eine eherne Ruhe verbindet sich mit einem selbstverständlich erscheinenden Anspruch auf Gehör in der Ausdrucksweise Zarathustra-Nietzsches.

Aber in den bisher gezeichneten Zügen kommt doch nur die eine Seite von Nietzsches Stil zum Ausdruck, die ich die objektiv antike nennen möchte, im Unterschied zu der subjektiv lyrischen oder romantischen, die mindestens ebenso deutlich aus Nietzsches Ausdrucksformen hervorleuchtet. Er spricht nicht nur wie der Prophet zu den Menschen, um ihre Erkenntnis zu bereichern und ihren Willen zu beugen, sondern er spricht auch wie der Dichter aus der Seele des Einzelnen, um seine Stimmungen auszuströmen und ihnen eine etwas festere Form im Worte zu geben, die aber doch so eng als möglich an die Subjektivität geknüpft bleibt. Im Ecce homo stellt er sich selbst einmal mit Heine zusammen: „Den höchsten Begriff von Lyrik hat H. Heine gegeben. ... Man wird einmal sagen, daß Heine und ich bei weitem die ersten Artisten der deutschen Sprache gewesen sind“ (l. c. 39). Man wird diese Verwandtschaft vor allen Dingen auf das lyrische Element zu beziehen haben, das keineswegs nur die verhältnismäßig wenigen Gedichte, sondern gerade auch den Prosastil vor allen Dingen im Zarathustra, an den wir vornehmlich in diesem Zusammenhange denken, charakterisiert. Denn diese Kunstgattung liegt Nietzsches Begabung allein und er hat mit sicherem Takte den früheren Plan, in dramatischer Form seine Weltanschauung darzubieten, aufgegeben, und wenn der Rahmen des Zarathustra auch ein epischer genannt werden kann, so ist er doch so schmal und

so wenig ausgeführt, daß er keineswegs den Stilcharakter des gesamten Werkes bestimmt. Dieser ist vielmehr zum guten Teil ein lyrischer, nennt er doch geradezu einige seiner Teile Lieder wie das Nachtlied, das Tanzlied, das Grablied, das trunkene Lied; wir haben durch und durch lyrische Prosa vor uns, die im Rhythmus, in der Wahl gleichklingender Worte sich vielfach im direkten Übergange zur Poesie befindet. Wie aber die Lyrik der Musik besonders nahe verwandt ist, so hat auch Nietzsches Stil einen überaus starken musikalischen Einschlag und es ist darum sehr begreiflich, wenn seine Schöpfungen dazu gelockt haben, sie in Musik zu setzen. Man höre etwa den Beginn des Nachtliedes: „Nacht ist es: nun reden lauter alle springenden Brunnen. Und auch meine Seele ist ein springender Brunnen. Nacht ist es: nun erst erwachen alle Lieder der Liebenden. Und auch meine Seele ist das Lied eines Liebenden" (VII 153) oder den des Grabliedes: „Dort ist die Gräberinsel, die schweigsame; dort sind auch die Gräber meiner Jugend. Dahin will ich einen immergrünen Kranz des Lebens tragen" (VII 160). Solche Worte und Bilder wollen in Töne aufgelöst und gehört werden, wenn sie ihren vollen Eindruck entfalten sollen. — Die besondere Eigentümlichkeit unserer modernen Kunst im Zeitalter der Reizsamkeit, daß sie die einzelnen Kunstgattungen nicht streng voneinander scheidet und die Wirkungen auf die verschiedenen Sinne miteinander verknüpft, ja ineinander schlingt, ist bei Nietzsche schon in außerordentlicher Stärke vorhanden, ja man geht nicht fehl, wenn man die Entstehung dieser eigentümlichen Erscheinung zum guten Teil mit auf ihn zurückführt. Bilder, die in erster Linie für das Auge bestimmt sind, werden doch durch ihre Ausdrucksform oder etwa durch hinzugefügte Eigenschaftsworte so gewendet, daß sie die Nerven des Gehörs in gleichem wenn nicht in stärkerem Maße in Schwingungen versetzen; ja Nietzsche vermag es sogar, entsprechend seiner eigenen Sensitivität, auch den Geruchssinn heranzuziehen und auch ihn in Aktion zu bringen, um die Eindrucksfähigkeit seiner Worte zu verstärken. Mit den letzteren Beobachtungen haben wir uns schon einer neuen Eigentümlichkeit des

Nietzscheschen Stiles genähert, seiner außerordentlichen sinnlichen Anschaulichkeit. Ihm ist es nicht nur gelungen, der Sinnenwelt die ganze Glut ihrer Farben restlos zu erhalten, wenn er sie im Worte schildert, so daß man wirklich fast körperlich die Schrecken des Hochgebirges oder die sänftigende Stille des sonnenüberglänzten Meeres empfindet, sondern er hat auch die geistigsten und abstraktesten Vorstellungen und Willensmotive in ein sinnlich-sichtbares Gewand gekleidet. Sein Reichtum an Bildern und Gleichnissen ist ein ungeheuerer und man wird von ihrer Mehrzahl urteilen dürfen, daß sie nicht nur ästhetisch formvollendet, sondern auch dem Gegenstande entsprechend sind. Freilich fehlt es auch nicht an verunglückten Bildern oder solchen, bei denen es unmöglich ist, das tertium comparationis zu entdecken (cf. Möbius 64 ff.). Denn wir dürfen ja nie vergessen, daß Nietzsche nicht reiner, naiver Künstler war, sondern auch bei der Formgebung seiner Bücher stark reflektierte, von denen er selbst einmal sagt, daß sie von „raffinierter Art" seien (Ecce 57). Infolgedessen ist es nicht verwunderlich, wenn er die künstlichsten Wortbildungen, die manieriertesten Vergleiche wagt, bei denen man deutlich den Willen spürt, möglichst geistvoll, möglichst extravagant zu sein. Es gibt darum nur wenige Gedichte und nicht allzu viele längere Strecken in seinen Prosawerken, in denen der mit innerer Notwendigkeit schaffende Künstler spricht, und nicht auch der Worte drechselnde, auf ihren Eindruck allzu sehr bedachte Artist.

Die bisher genannten Eigentümlichkeiten des Nietzscheschen Stiles genügen, um den starken Eindruck zu rechtfertigen, den er macht. In geschickter Mischung verbindet sich in ihm ein antikes mit einem modernen, ein objektives mit einem subjektiven Element, die Tendenz, Vorstellungs- und Willensleben zu beeinflussen, mit der Absicht, Gemütsstimmungen zum Ausdruck zu bringen. Der Leser hat die doppelte Empfindung, als spräche ein Anderer, Höherer, Fernerer zu ihm, als sei ein Prophet alter Tage erstanden, dessen eherne Stimme wie Glockenklang vom Berge herabtönt, um auch ihn

hinaufzurufen. Und dann fühlt er doch wieder seine eigene empfindsame Seele sprechen mit ihren lyrischen Stimmungen und ihren romantischen Neigungen, nur heller und klangvoller klingt in Nietzsches Worten wieder, was in der Tiefe jeder modernen Seele schwingt. Die „nervöse Sinnlichkeit" — dieser Ausdruck in nicht zu engem Verstande genommen —, die Nietzsche selbst für das Geschlecht unserer Zeit als charakteristisch bezeichnet, kann auch für seinen Stil und für die Erklärung seines Eindrucks herangezogen werden. Dennoch aber wird man Nietzsches Sprache nicht als eine moderne im Sinne des Ephemeren zu beurteilen haben, sondern vielmehr in ihr eine Leistung sehen, die für die Entwicklung der deutschen Sprache einen dauernden Beitrag geliefert hat. Er wird stets zu den größten Formtalenten in der Verwendung des Deutschen gerechnet werden müssen, der mit am deutlichsten die ganze Biegsamkeit, Anschaulichkeit und Klangfülle unserer deutschen Sprache kennen gelehrt hat. Ob man ihn als einen Fortschritt über Luther oder Goethe hinaus werten soll, würde eine Fragestellung bedeuten, die der Natur der Sache nach keine sichere Beantwortung empfangen könnte.

Wir haben bisher für die Charakteristik von Nietzsches Sprache vornehmlich dem Zarathustra das Material entnommen, da ja in diesem Werk Nietzsches sprachliche Kraft ihre höchste und eigentümlichste Höhe erreicht hat und durch ihn seine formalen Wirkungen am meisten bedingt sind. Aber auch seine Prosawerke vom „Menschlichen, Allzumenschlichen" an besitzen fast sämtlich eine eigentümliche Form, nämlich die des Aphorismus. Nicht in zusammenhängend fortschreitender Form entwickelt Nietzsche allseitig seine Gedanken, sondern ein ziemlich allgemein formuliertes Thema wird in zahllose Einzelbehandlungen aufgelöst, die in fast gar keinem oder nur ganz losem Zusammenhange miteinander stehen. Jede Einzelbehandlung erfolgt möglichst einseitig, pointiert eine Beobachtung ohne andere heranzuziehen oder sich mit entgegenstehenden auseinanderzusetzen. Je überraschender und kühner Form und Inhalt sind, desto besser und desto sicherer wird der Zweck der Darstellung erreicht, zu überreden, nicht zu überzeugen, zu blenden, aber

nicht in volles, ruhiges Licht zu rücken. Viele Edelsteine werden an der dem Beschauer zugewandten Seite geschliffen, während die abgewandte vielleicht hart und rauh bleibt, zu einer Krone werden sie niemals verbunden. Daß Nietzsche gerade diese Form der pointierten, unzusammenhängenden Einzeldarstellung wählte, erklärt sich einmal aus der früher angedeuteten Form seiner Produktion, — er dachte und entwarf meistens seine Konzeptionen im Freien, arbeitete nur dann, wenn seine Stimmung ihn dazu trieb, wenn eine Inspiration kam. So entstanden nur einzelne Orakel, aber keine zusammenhängenden Werke. Dann aber bot ihm diese Form auch die Möglichkeit, seine stilistische Begabung, wie wir sie gezeichnet haben, besonders gut zum Ausdruck zu bringen, die feierliche Knappheit wie die lyrische Stimmung in bilderreichem Gleichnis. Er hat darum den Aphorismus als die von ihm zur höchsten Vollendung gebrachte und ihm einzig kongeniale Darstellungsform gepriesen. Aber andererseits hat Nietzsche doch auch wieder die Unzureichendheit dieser Form empfunden, sobald seine gelehrte Ader zum Vorschein kam und das Ideal ihm aufleuchtete, eine wirklich begründete, alles umfassende Weltanschauung auszubilden. Darum hat er in einzelnen seiner späteren Werke wieder eine zusammenhängendere Darstellungsform zu wählen gesucht; am meisten ist ihm das in der „Genealogie der Moral" gelungen. Besonders aber wollte er sich einer geschlossenen philosophisch-ruhigen Entwicklung auch in der Form in seinem geplanten großen Hauptwerke, der „Umwertung aller Werte" befleißigen. Ob Nietzsche aber noch zu ihr die Kraft besessen hätte, muß man bezweifeln, selbst wenn es zu seiner Ausführung gekommen wäre. Die aphoristische Form hing zu tief mit seiner ganzen Geistesart zusammen, als daß er sie je wirklich zu überwinden vermocht hätte. Das Urteil über sie wird verschieden lauten, je nach den Ansprüchen und den Bedürfnissen, mit denen man an Nietzsches Werke herantritt. Will man aus ihnen mühelos diese oder jene Gabe naschen, sieht man in ihnen mit der Schwester eine besonders für die Reise geeignete Lektüre, auf der man erfahrungsgemäß zu keiner anhaltenden Ver-

tiefung kommt, so wird man mit der aphoristischen Form zufrieden sein. Sie gestattet einen schnellen um nicht zu sagen mühelosen Genuß, den man ebenso rasch beginnen, aufhören, wie wieder von neuem aufnehmen kann. Sie ermöglicht auch dem Autor gegenüber eine stets wechselnde Stimmung, man kann sich durch den einen Aphorismus ebenso lebhaft angezogen wie durch den nächsten rücksichtslos abgestoßen fühlen. Will man dagegen eine einheitliche, aus Prinzipien erwachsende, widerspruchslos durchgeführte Weltanschauung gewinnen, die nicht nur behauptet, sondern auch begründet, die alle, auch der eigenen Position widersprechenden Erwägungen zu Worte kommen läßt, kurz will man Philosophie in dem Sinne, wie sie in den großen Systemen von Cartesius bis Hartmann oder Wundt Wirklichkeit geworden ist, so wird die aphoristische Form von Nietzsches Schriften als eine wenig willkommene gewertet werden. Die Bilder müssen erst in Begriffe umgesetzt werden und bei dieser Übersetzungsarbeit kann es nicht ohne Fehler abgehen, die ganzen oder halben Widersprüche beunruhigen, die Einseitigkeiten reizen zu Einreden, die steten Attacken auf das Gemüt und die Reizung der Sinnlichkeit durch leuchtende Farben regen auf und machen mißtrauisch, als sollte man überrumpelt und die scharfe geistige Denktätigkeit stille gestellt werden. Kurz dieser zwiespältige Eindruck, den man von der Form von Nietzsches Werken gewinnen muß, bewahrt davor, auf die formale Seite entscheidendes Gewicht fallen zu lassen, wenn man um eine abschließende Stellungnahme zu den Schöpfungen dieses Mannes ringt. Eine große Anzahl von Menschen basieren allerdings ihr Endurteil bewußt oder noch mehr unbewußt auf die Eindrücke von Nietzsches Stil. Die trockenen Gelehrten, denen jede Abweichung von einem holprigen Unterprimanerstil verdächtig erscheint, die Philister, die im Leben schon nichts mit Blumen und Bildern anfangen können, geschweige denn in der Literatur, werden von vornherein einen Stilisten wie Nietzsche abschütteln und zwar mit der Form auch den Inhalt, da dieser ohne jene nicht zu erreichen ist. Umgekehrt werden künstlerisch empfindende Menschen, wird

sonderlich die Jugend mit ihrem offenen Sinn für des Lebens Schmuck und die Gaben der Phantasie in dem Maße unter die Gewalt der Form sich beugen, daß ihr der Inhalt fast verborgen bleibt und gerade um seiner Unverstandenheit willen anziehend wirkt. Aber so psychologisch begreiflich es auch ist, wenn unsere Maler, sobald sie nach Anschauung, und unsere Dichter, wenn sie nach Anregung suchen, bei Nietzsche in die Schule gehen, so entschieden müssen wir es doch ablehnen, wenn diese ästhetische Begeisterung und formale Anerkennung ohne weiteres in eine inhaltliche umschlägt und von der kühl-kritischen Prüfung der dargebotenen Gedanken zurückhält. Gewiß mag man sich in den lyrisch gestimmten Jahren des Werdens ein oder auch mehrere Mal von solchem Wohllaut und Stimmungskraft, wie Nietzsches Sprache sie in sich birgt, fortreißen lassen; aber sobald die Jugend anfängt männlich und reif zu werden, dann kann sie doch nicht mehr bloß nach Stimmungen urteilen, sondern sie muß die Frage nach der Wahrheit stellen und begreifen, daß man mit Lyrik und Rhetorik allein nicht hinter das kommt, was die Dinge im Innersten zusammenhält, geschweige denn Herr über sie wird. Mögen auch die Schalen aus echtem Silber sein, über den Gehalt, den sie bergen, ist damit noch nichts entschieden. —

Wenden wir uns darum nunmehr dem Inhalt von Nietzsches Gedankenwelt zu, so beginnen wir nicht nur entsprechend den früher entwickelten Gesichtspunkten unserer Einteilung (cf. S. 5) mit seiner Stellung zur Kunst, sondern auch unser gegenwärtiger Zusammenhang legt es am nächsten, von der Besprechung der künstlerischen Form seines Werkes zu seiner prinzipiellen Stellung zur Kunst überzugehen. Der umfassendste Begriff, an dem Nietzsche in der Zeit „der Geburt der Tragödie" und der vier „Unzeitgemäßen Betrachtungen" interessiert war, ist der Begriff der Kultur. Von ihr meinte er, daß sie seiner Zeit und dem neuen deutschen Reiche völlig fehle, so daß ihr Gewinn und zunächst das Verständnis ihres Wesens die Hauptaufgabe sei. In der näheren Bestimmung der Kultur bricht schon eine der Grundtendenzen seiner späteren Anschauung durch, wenn er ihren höchsten und letzten Zweck in der Er-

zeugung des Genius sieht, aus dem später der Übermensch wurde. Allein ein anderes Merkmal der Kultur ist doch in dieser Zeit noch das eigentlich herrschende: „Kultur ist vor allem Einheit des künstlerischen Stiles in allen Lebensäußerungen eines Volkes" (II 7). Kultur und Kunst decken sich fast ganz. Darum formt sich für Nietzsche die Aufgabe der Kulturförderung in das Suchen und Finden der rechten Kunst um. Seine Gedanken in dieser Richtung stellen eine Kombination von Schopenhauers ästhetischen, mit dessen Weltanschauung ja so eng verknüpften Ideen dar [8]) mit seinen Studien über die griechische Kunst und seinen persönlichen Beobachtungen und Beeinflussungen durch R. Wagner. Infolgedessen ist es verständlich, wenn Nietzsche bei all seinen Kunstbetrachtungen fast nur die Künste des Wortes, vor allem des Dramas und dann die Musik heranzieht und zwar auch sie hauptsächlich nur in den Formen, die sie im alten Griechenland und dann in der neueren deutschen Musik und Dramatik gewonnen haben. Malerei, Plastik, Baukunst liegen jetzt wie später mehr außerhalb von Nietzsches Interessenkreis. Wie für Schopenhauer, so hat auch für Nietzsche die Kunst den Zweck der Erlösung. Wir selbst sind Kunstwerke des Ureinen und wir befreien und erheben uns über den Ekel des Daseins durch künstlerische Produktion. Sie erwächst aus zwei Grundtrieben, die Nietzsche nach zwei griechischen Göttern, in denen sie hauptsächlich symbolisiert sein sollen, den apollinischen und den dionysischen nennt. Der erstere, der sich besonders im Traume auswirkt, bringt die Versinnbildlichung, die Objektivierung von Ideen und Stimmungen in der Außenwelt; er führt zu den künstlerischen Schöpfungen des Wortes. Der zweite, der im Rausche seine charakteristische Erscheinungsform hat, bleibt näher beim Ich stehen in der Innerlichkeit, vergißt dieses aber in seiner individuell beschränkten Form, verbrüdert es mit allen Menschen, erhebt es zur Gottheit, mit der es eins gefühlt wird. Der enthusiastische Wille und der Trieb zur Musik ist in dem Walten des Dionysischen wirksam. Diese beiden Kunsttriebe sollen nebeneinander hergehen, zumeist in offenem Zwiespalt miteinander und sich gegenseitig

zu immer kräftigeren Geburten reizend. Vor allem ist das in Griechenland der Fall gewesen, bis sie zur Parung in der attischen Tragödie gelangten, die das dionysische und apollinische Element miteinander versöhnt: „Somit ist das Drama die apollinische Versinnlichung dionysischer Erkenntnisse und Wirkungen und dadurch wie durch eine ungeheure Kluft vom Epos geschieden". In Deutschland beginnt sich eine ähnliche Entwicklung wieder anzubahnen, und die Wiedergeburt der Tragödie aus dem Geist der Musik erscheint in Richard Wagners Dramen. Wie sich einst die Griechen durch dieses künstlerische Schaffen vom Pessimismus erlösten, so kommt auch uns die Erlösung nur durch diese Kunst. — Soweit es sich in den skizzierten Gedankenreihen um rein kunstgeschichtliche Theorien besonders über die Entwicklung der griechischen Kunst handelt, kann es unsere Aufgabe nicht sein, eingehendere Kritik zu üben, zu der nur der Fachmann befähigt ist. Nur im Vorübergehen sei darauf hingewiesen, daß Nietzsche mit der — wenn auch übertriebenen — Betonung, welche das dionysische, exstatische Element für die Entwicklung des griechischen Geistes, speziell auch der griechischen Kunst- und Religionsgeschichte gehabt hat, eine notwendige Ergänzung zu der einseitigen Auffassung des griechischen Wesens als völlig abgeklärter rein intellektueller Schauung geliefert hat. Sie ist seitdem auch ein gesicherter Bestandteil der neueren Erkenntnis des Griechentums geworden, allerdings weniger in Anknüpfung an Nietzsche als an die Ergebnisse seines Freundes Rohde in dessem klassischen Werke „Psyche". Daraus ergibt sich aber, daß die im späteren Griechentum tatsächlich vereinigten beiden Triebe kaum beide aus dem Wesen des Griechentums erwachsen sind, sondern gerade der dionysische wie der Gott, nach dem er genannt ist, orientalisch-barbarische Wurzeln hat. Joel hat darum nicht Unrecht, wenn er das Bedeutende aber auch Einseitige an Nietzsches Auffassung des Griechentums darin findet, daß für ihn „das Griechische die erste große Bindung und Synthese alles Morgenländischen ist", die Griechen ihm geniale Barbaren sind (Nietzsche und die Romantik 316).

Auch über die Beurteilung der neueren musikalischen Ent-

wicklung und die Einschätzung der künstlerischen Bedeutung Wagners können wir hinweggehen, da gerade sie ja von Nietzsche sehr bald auf das Schärfste desavouiert ist und man vielleicht im Zweifel sein darf, ob Nietzsche wirklich als ein völlig kompetenter Beurteiler rein musikalischer Fragen angesehen werden darf. Das sehr ironisch-absprechende Urteil H. v. Bülows, der Nietzsches musikalische Kompositionen ihm direkt gegenüber in einem Briefe „entsetzlich" nennt (cf. B. III, Korrespondenz mit H. v. B.), wie die mancherlei recht wunderlichen Urteile über musikalische Persönlichkeiten und Dinge besonders in der Korrespondenz mit Gast, berechtigen wenigstens zu dieser Fragestellung. An der prinzipiellen Stellung zur Kunst, die ihr eine alles überragende metaphysische Bedeutung und Aufgabe, nämlich der stärksten Lebensäußerung und der kräftigsten erlösenden Lebensüberwindung zuweist, hat Nietzsche in seiner weiteren Entwicklung selbst die härteste Kritik geübt. Die künstlerische Betätigung erhält nämlich bei ihm eine immer bescheidenere Stelle in der gesamten Lebensäußerung; der dionysisch enthusiastisch-willentliche Trieb wird ihr gegenüber immer mehr verselbständigt, für die erlösende Funktion der Kunst schwindet jede Unterlage, da der Mensch nach Nietzsches späterer Auffassung, nach seiner Abwendung von der pessimistischen zur optimistischen Lebensauffassung gar nicht mehr erlösungsbedürftig ist.

In dem vierten Hauptstück von „Menschliches, Allzumenschliches", überschrieben: „Aus der Seele des Künstlers und Schriftstellers" kritisiert er die Kunst scharf und stellt sie ganz hinter der Wissenschaft zurück: „Der Künstler hat in Hinsicht auf das Erkennen der Wahrheit eine schwächere Moralität als der Denker, er will sich die glänzenden, tiefsinnigen Deutungen des Lebens durchaus nicht nehmen lassen und wehrt sich gegen nüchterne schlichte Methoden und Resultate. Scheinbar kämpft er für die höhere Würde und Bedeutung des Menschen; in Wahrheit will er die für seine Kunst wirkungsvollsten Voraussetzungen nicht aufgeben, also das

Phantastische, Mythische, Unsichere, Extreme, den Sinn für das Symbolische, die Überschätzung der Person, den Glauben an etwas Wunderartiges im Genius: er hält also die Fortdauer seiner Art des Schaffens für wichtiger als die wissenschaftliche Hingebung an das Wahre in jeder Gestalt, erscheint diese auch noch so schlicht" (III 158). — Soviel zum Teil außerordentlich tiefdringende einzelne Bemerkungen Nietzsche auch weiter noch über Kunst und Künstler macht, die dafür einen sicheren Beweis liefern, in welchem Maße er selbst in und aus der Kunst heraus lebte, so bleibt doch dauernd seine Grundtendenz die, den Wert der Kunst überhaupt und gerade auch der von ihm anfangs so besonders geschätzten Kunstgattungen herabzustimmen. Sagt er doch jetzt z. B. von der Musik: „die Musik ist nicht an und für sich so bedeutungsvoll für unser Inneres, so tief erregend, daß sie als unmittelbare Sprache des Gefühls gelten dürfte, sondern ihre uralte Verbindung mit der Poesie hat so viel Symbolik in die rhythmische Bewegung in Stärke und Schwäche des Tones gelegt, daß wir jetzt wähnen, sie spräche direkt zum Innern und käme aus dem Innern" (III 194). Die richtig erkannte Verwandtschaft der Kunst mit der Religion und der Metaphysik (III 200) bietet in dieser positivistischen Periode einen Hauptanlaß für Nietzsche, sie abzulehnen. Er hält es für möglich, ja für wünschenswert, daß die Kunst einmal verschwinde. Sie hat wie die Religion der Menschheit ihre Dienste getan: „so würde nach einem Verschwinden der Kunst die von ihr gepflanzte Intensität und Vielartigkeit der Lebensfreude immer noch Befriedigung finden. Der wissenschaftliche Mensch ist die Weiterentwicklung des Künstlerischen" (III 207). Ja seinen letzten Aphorismus überschreibt er sogar „Abendröte der Kunst" und beginnt ihn mit den Sätzen: „Wie man sich im Alter der Jugend erinnert und Gedächtnisfeste feiert, so steht bald die Menschheit zur Kunst im Verhältnis einer rührenden Erinnerung an die Freuden der Jugend" (III 207). Freilich beginnt er dann in den vermischten Sprüchen aus den Jahren 1877/79 gelegentlich von einer „Dichtung der Zukunft" zu träumen, seine Kritik fängt an sich deutlicher gegen einzelne Gegenwartserscheinungen in der Kunst zu richten und nicht

mehr gegen die Kunst überhaupt; er mißt der Kunst auch wieder besondere Aufgaben zu, sie soll vor allem und zuerst das Leben verschönern, alles Häßliche verbergen oder umdeuten, kurz sie soll als ein Stück des Lebens dem Leben dienen (IV 95). In der „Fröhlichen Wissenschaft" definiert er die Kunst „als den guten Willen zum Scheine" und sieht ihre Bedeutung darin: „Als ästhetisches Phänomen ist uns das Dasein immer noch erträglich, und durch die Kunst ist uns Auge und Hand und vor allem das gute Gewissen dazugegeben, aus uns selber ein solches Phänomen zu machen" (VI 169). Aber gerade diese nicht besonders hochgestimmten Ansprüche an die Kunst wie das in den folgenden Werken immer stärkere Zurücktreten künstlerischer Fragen hinter praktischen, psychologischen, ethischen und religiösen berechtigt zu der Behauptung, daß die Kunst in dem fertigen Entwurfe von Nietzsches Weltanschauung eine außerordentlich nebensächliche Rolle spielt. Das sicherste Beweismittel für diese Beobachtung liegt vielleicht darin, daß Nietzsche in seinem Zarathustra nirgends der Kunst eine Stelle anweist und nicht für sie wirbt. In einem Kapitel redet er von den Dichtern, weiß aber wenig Freundliches von ihnen zu sagen: „Ich wurde der Dichter müde, der alten und der neuen: Oberflächliche sind sie mir alle und seichte Meere. Sie dachten nicht genug in die Tiefe: darum sank ihr Gefühl nicht bis zu den Gründen" (VII 189). Aber indem Zarathustra von den Dichtern sagt, daß sie lügen, kommt ihm ein eigentümlicher Gedanke: „Aber auch Zarathustra ist ein Dichter" (VII 187). Wir werden in dieser Selbsterkenntnis den Schlüssel zu Nietzsches widerspruchsvoller Grundstellung zur Kunst finden, der Mann, der selbst Künstler ist und praktisch als solcher schafft, — er kritisiert die Kunst und drängt sie theoretisch zurück. Aber ehe wir diese These näher ausführen, gilt es noch einen Blick auf die Stellung zu werfen, welche die Kunst in Nietzsches abschließendem, alle Gebiete umfassendem und nach ihrem Werte abstufendem Werke dem „Willen zur Macht" einnehmen sollte. In der Veröffentlichung des Materiales aus dem Nachlasse finden wir auch ein Kapitel überschrieben: Der Wille zur Macht als Kunst, dessen erster Satz lautet:

„Unsere Religion, Moral und Philosophie sind décadence-Formen des Menschen. — Die Gegenbewegung: die Kunst" (X 53). Danach gibt doch Nietzsche der Kunst für die Durchsetzung seines letzten Ideales, des Willens zur Macht in der Geschichte der Menschheit eine positive Bedeutung, aber bei genauerem Zusehen doch nur von der Art, daß sie negative Erscheinungen nicht zu einem solchen Einfluß kommen läßt, daß diese die Erreichung jenes letzten Zieles dauernd vereiteln. Wie wenig Nietzsche geneigt ist, der Kunst einen Selbstzweck, ja überhaupt nur irgend welche Eigenständigkeit zu belassen, ergibt sich aus der Behauptung: „Hiermit ist das Schöne und Häßliche als bedingt erkannt: nämlich in Hinsicht auf unsere untersten Erhaltungswerte. Davon abgesehen ein Schönes und ein Häßliches ansetzen zu wollen, ist sinnlos. Das Schöne existiert so wenig als das Gute, das Wahre" (X 59). Der Wert der Kunst ist zuletzt bei Nietzsche ausschließlich ein biologischer, sie fördert das Leben durch seine Bejahung. —

Damit haben wir Nietzsches Grundstellung zur Kunst in all ihren Stadien kennen gelernt. Sie beginnt mit der denkbar höchsten Schätzung. Kunst und Kultur decken sich, die Kunst ist die höchste, die erlösende Macht, die das Leben allein ererträglich zu gestalten vermag. Tief und rasch sinkt dann die Kurve seiner Schätzung der Kunst. Sie täuscht unwahr über das wirkliche Leben hinweg, während die Wissenschaft es richtig verstehen lehrt; es wäre nicht unerträglich, wenn die Wissenschaft die Kunst ablöste und diese ins Paradies der Erinnerung versänke. Die Kurve hebt sich zuletzt wieder ein wenig. Kein eigenes Gebiet ist der Kunst untertan, es gibt kein besonderes Reich des Schönen, aber die Kunst kann den Dienst leisten, das Leben, das im Willen zur Macht zu seinem höchsten Ausdruck kommt, zu steigern und gegen schädigende Einflüsse bewahren. Wie etwa die Ernährung ein wichtiger biologischer Wert ist, so auch die Kunst. —

Wir werden uns mit keiner der verschiedenen Stellungen Nietzsches zur Kunst einverstanden erklären können. Die Kunst ist nicht der höchste Lebenswert und nicht die Macht,

die wirklich und dauernd von den tiefsten Hemmungen des Daseins befreien kann, sie täuscht aber auch nicht über das wirkliche Leben hinweg, so daß sie von der Wissenschaft abgelöst werden könnte oder müßte, sondern sie verbindet die Wirklichkeit unserer Innenwelt mit der Wirklichkeit der Außenwelt, das Ideale ins Reale hineinbildend und das Reale ins Ideale hineinnehmend zu einer neuen höheren Einheit, schafft damit die Welt des Schönen, die wie eigentümlich entstanden, so auch eigentümlich in ästhetischer Anschauung aufgenommen ihre Selbständigkeit hat. Dieser Tatbestand schließt es aber nicht aus, daß die Kunst sich einem höheren Ganzen unterordnet, aber nicht so, daß sie dabei die Förderung ihrer eigenen Zwecke vergessen muß und nur jenen anderen direkt dient, sondern so, wie ein selbständiger Bundesstaat seine eigenen Zwecke fördert und mit ihnen zugleich auch das Reich, welchem er sich einordnet. Wie inhaltlich dieses Reiches Zwecke zu bestimmen sind, ob als kulturelle oder soziale, ethische oder religiöse, das zu entscheiden, kommt uns an dieser Stelle nicht zu und ist auch nicht nötig zur Begründung der kurzen kritischen Arabesken, mit denen hier Nietzsches Stellung zur Kunst allein versehen werden konnte. Sie ist in ihrem wesentlich negativen Gehalt überraschend gerade für uns, die wir Nietzsches Persönlichkeit als Künstlernatur charakterisierten und in der Form seiner Werke das Künstlerische so stark hervortreten sahen. Aber es ist ja nicht selten so, daß man für die das praktische Handeln bestimmende Betätigung keine, oder wenigstens keine dominierende Stelle im theoretischen Entwurf der Weltanschauung findet. So fand Schopenhauer für seine praktische Lebensbejahung keine Stelle in seiner pessimistischen Philosophie. Der Künstler Nietzsche erhebt die Kunst auf keinen hohen Thron in seiner Gedankenwelt; Zarathustra philosophiert: die Dichter lügen, — aber Zarathustra ist selbst ein Dichter. Wie uns der Wille zur Macht, der so kräftig in seinen Werken zum Ausdruck kommt, in seinem Leben fehlte, so verschwindet umgekehrt die Kunst in der Aussprache des Künstlers Nietzsche. —

Sechste Vorlesung.

Nietzsches Stellung zur Wissenschaft, zum Leben und zur Freundschaft.

Die Charakteristik von Nietzsches Stellung zur Kunst, die uns in der letzten Vorlesung beschäftigte — er, die künstlerische Persönlichkeit und ein Meister der Kunst im Worte mißt der Kunst in seiner Weltanschauung nur eine sehr bescheidene Bedeutung zu — ließ uns gelegentlich auch schon seine Stellung zur Wissenschaft streifen, die uns heute interessieren soll. Die Kurve ihrer Schätzung verläuft in den beiden ersten Perioden seines Lebens gerade entgegengesetzt wie die der Kunst. Als die Wagschale der Kunst zuerst am höchsten stand, stand die der Wissenschaft tief, als er dann der Kunst den Abschied gab und von ihrer Abendröte sprach, glänzte das Licht der Wissenschaft hell auf. Zuletzt aber gesellen sich Kunst und Wissenschaft einträchtig zu einander auf derselben unteren Stufe, über die der Wille zur Macht zu seiner Höhe steigt.

Nietzsche war ja selbst ein Mann der Wissenschaft und zwar hatte er sich einer besonders strengen, auf das Detail gerichteten, der Vergangenheit zugewandten Wissenschaft ergeben, der Philologie. Wir hatten in unserem biographischen Teile festgestellt, daß er sich ihr hauptsächlich gewidmet hatte, um ein Gegengewicht wider seine eigenen Triebe, die sich mehr der Poesie, der umfassenden Konzeption, der lebendigen Gegenwart zuwandten, zu gewinnen. Schon bald nach dem

Antritt des Basler Lehramtes begann er nicht nur über die Grenzen seiner speziellen Wissenschaft hinauszugehen, und sich vornehmlich der Kunst zuzuwenden, sondern auch schon theoretisch und prinzipiell sich über die Wissenschaft abfällig zu äußern, vor allem in der zweiten Unzeitgemäßen Abhandlung: „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“ wie in dem aus dem Nachlaß veröffentlichten Entwurf zu der Abhandlung „Wir Philologen“. Zwei Züge sind es jetzt vornehmlich, die ihn an der Wissenschaft abstoßen: der übermäßige Historizismus, das Wertlegen und Ausgraben alles Antiken, das sie in Widerpruch zum Leben der Gegenwart stellt, und dann die ungeniale Detailarbeit, die jeder größeren Gesichtspunkte entbehrt und darum auch von völlig talentlosen Leuten und gerade von ihnen mit bestem Erfolge betrieben werden kann. „Es gibt einen Grad von Schlaflosigkeit, von Wiederkäuen, von historischem Sinne, bei dem das Lebendige zu Schaden kommt“ (II 110). „Die Geschichte wird nur von starken Persönlichkeiten ertragen, die schwachen löscht sie vollends aus“ (II 148). Er schildert die Gelehrten als „Sammler, Erklärer, Verfertiger von Indices, Herbarien; sie lernen und suchen auf einem Gebiete herum, bloß weil sie niemals daran denken, daß es auch andere Gebiete gibt. Ihr Fleiß hat etwas von der ungeheuerlichen Dummheit der Schwerkraft; weshalb sie oft viel zustande bringen“ (II 287). Er meint, es sei noch niemals vorgekommen, daß aus einem Gelehrten ein wirklicher Mensch geworden sei. „Wer zwischen sich und die Dinge Begriffe, Meinungen, Vergangenheiten, Bücher treten läßt, wer also, im weitesten Sinne, zur Historie geboren ist, wird die Dinge nie zum ersten Male sehen und nie selber ein solches erstmalig gesehenes Ding sein“ (237). Besonders kräftig findet er diese ihm unsympathischen Züge der Wissenschaft bei den Philologen ausgebildet, an denen er darum eine doppelt gesalzene Kritik übt: „Überspannung des Gedächtnisses — sehr gewöhnlich bei Philologen, geringere Entwicklung des Urteils“ (II 329). „Beim Durchmustern der Geschichte der Philologie fällt auf, wie wenig wirklich begabte Menschen dabei beteiligt gewesen sind. Unter den berühm-

testen sind Einige, die sich ihren Verstand durch Vielwisserei zerstört haben, und unter den Verständigsten darunter solche, die mit ihrem Verstande nichts anzufangen wußten als Mücken zu seihen. Es ist eine traurige Geschichte, ich glaube keine Wissenschaft ist so arm an Talenten. Es sind die Lahmen im Geiste, die in der Wortklauberei ihr Steckenpferd gefunden haben" (II 350). Im Ecce (46) sagt er: „Der Gelehrte, der im Grunde nur noch Bücher wälzt — der Philologe mit mäßigem Ansatz des Tages ungefähr 200 — verliert zuletzt ganz und gar das Vermögen von sich aus zu denken. Wälzt er nicht, so denkt er nicht ....; Gelehrte — bloß noch Streichhölzer, die man reiben muß, damit sie Funken, Gedanken geben." Wird man auch diese letzten Urteile über die Philologie, die ja zudem mit aus persönlicher Animosität herausgeboren sind — der Kampf mit Wilamowitz und den übrigen Philologen ging ihnen voran — mindestens stark einschränken müssen, so kann man im übrigen Nietzsches Kritik der gekennzeichneten Form der Wissenschaft und ihrer gelehrten Vertreter nur zustimmen. Es bedeutet in der Tat einen grenzenlosen Schaden für das selbständige Leben eines Menschen und einer Zeit, wenn sie ihren Blick ununterbrochen rückwärts wendet und sich mit allem Detail der Vergangenheit in dem Maße belastet, daß sie unfähig wird zu frischem eigenen Schaffen. Nietzsche hat Recht, daß manche nur darum keine Denker werden, weil sie ein zu gutes Gedächtnis mit zu reichlichem Inhalt haben und man kann sein programmatisches Wort: „Nur soweit die Historie dem Leben dient, wollen wir ihr dienen" (II 103) als ein überaus glückliches, der Befolgung wertes Losungswort preisen. Die Wissenschaft hat ein höheres Ziel, als alle alten Gewänder der Geschichte aufzusuchen und sie mit der Kunst des Garderobiers wohl geordnet nebeneinander aufzuhängen. Nicht minder wertlos ist es, sein Leben lang eine kleine Parzelle zu beackern, ohne sich über das ganze Land zu orientieren, dem sie angehört und ohne die geringe Bedeutung, die sie vielleicht für das große Ganze hat, klar zu erfassen. Ein Spezialistentum, dem es an beherrschenden Gedanken und klarem Urteil in den ent-

scheidenden Weltanschauungsfragen fehlt, verdient nicht die Ehrerbietung, die man ihm durchschnittlich zuteil werden läßt. Wo immer in einer Wissenschaft ein Historizismus und eine Kleinkrämerei sich geltend machen — in den letzten Dezennien hat die Theologie in dieser Hinsicht noch fast mehr geleistet wie die Philologie, sollte doch sogar im Mittelpunkte lebendiger Gegenwartsreligion der sogenannte „historische Jesus" stehen, — da gilt es in der Tat immer wieder eine, wenn auch „unzeitgemäße" Betrachtung schärfster Kritik anzustellen.

Freilich handelt es sich bei diesen Hauptgedankenreihen Nietzsches aus seiner ersten Zeit über die Wissenschaft nur um die Beschneidung zweier krankhafter Nebentriebe; ihr Wesen will tiefer und umfassender begriffen sein, wenn eine wirklich prinzipielle und endgültige Stellungnahme zu ihr erreicht werden soll. Es fehlt auch in dieser Zeit nicht an Ansätzen dazu, die zugleich die Stellungnahme Nietzsches in seiner letzten Zeit andeutend vorwegnehmen, so etwa wenn er die interesselose Objektivität der Historie streift und ablehnt (II 178).

Aber ein genaueres Eingehen auf das Wesen der Wissenschaft erfolgt erst in seiner zweiten Periode zugleich mit einem außerordentlichen Wandel in der Einschätzung ihres Wertes. Sie wird ihm jetzt zu der vornehmsten Macht im geistigen Leben der Menschheit, welche die letzten überhaupt erreichbaren Antworten gibt. Nietzsche tritt in die verhältnismäßig kurze Periode eines positivistischen Intellektualismus. Kurz und knapp definiert er einmal im „Menschlichen, Allzumenschlichen" das Wesen der Wissenschaft „als die Nachahmung der Natur in Begriffen" (III 62). Das will sagen, die Wissenschaft ist keine schöpferische Macht, sie hat nichts Neues zu schaffen, jede Genialität mangelt ihr. Der Stoff ist ihr ganz und gar gegeben, er liegt in der Natur, die soviel wie alles Existierende bezeichnet. Sie hat jenen nur umzusetzen in Begriffe, in ein logisches Gebilde zu verwandeln. Der Gelehrte ist mithin derjenige Mensch, der das in der Welt Vorliegende und Beobachtete in entsprechenden Gedankenbildern wieder-

gibt. Sofern aber diese Welt einer geschichtlichen Entwicklung unterliegt, gehört auch ihre Wiedergabe zu den Aufgaben der Wissenschaft, ja die geschichtliche Entstehung der einzelnen Erscheinungen der Gegenwart zu erfassen, gehört jetzt nach Nietzsche zu den vornehmsten Leistungen der Wissenschaft. Ebenso aber ist er nun mit einem Male gerade für die Detailarbeit begeistert, weil bei ihr fremdartige Zugaben eigener persönlicher Gedanken zu dem äußerlich Vorliegenden und Beobachteten viel leichter fern zu halten sind, als bei umfassenderen Gedankenkreisen: „Die abgetrennten kleinsten Gebiete der Wissenschaft werden rein sachlich behandelt, die allgemeinen großen Wissenschaften dagegen legen, als Ganzes betrachtet, die Frage — eine recht unsachliche Frage freilich — auf die Lippen, wozu? zu welchem Nutzen? Wegen dieser Rücksicht auf den Nutzen werden sie, als Ganzes, weniger unpersönlich als in ihren Teilen behandelt (III 22). Kurz, das Ideal für Nietzsche ist die sogenannte exakte Einzelwissenschaft, die den gegebenen Stoff allein mit den formalen logischen Kategorien verarbeitet, ohne etwas Eigenes hinzuzutun. Die Philosophie ist darum für ihn überhaupt keine Wissenschaft, weil sie schöpferisch über das Gegebene hinausgeht. Damit nimmt Nietzsche aber eine keineswegs originelle Stellung ein, sondern er akzeptiert einfach den unter der Vorherrschaft der Naturwissenschaft und des Neukantianismus in den sechziger und siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts entstandenen Wissenschaftsbegriff, den er vornehmlich auch der von ihm mehrfach gepriesenen Geschichte des Materialismus von Lange verdanken wird. Wir haben darum auch keinen Anlaß in einer Vorlesung, die sich mit Nietzsches originellen Gedankengängen allein beschäftigen soll, in eine ausführlichere Kritik dieser Auffassung vom Wesen der Wissenschaft einzutreten. Sie ist außerordentlich einseitig und nicht umfassend genug. So gewiß auch die Wissenschaft zunächst die einzelnen Gebiete der Wirklichkeit möglichst getreu aufzufassen und in Begriffen wiederzugeben hat, so gewiß geschieht schon hier eine Weiter- und Umbildung der sogenannten Wirklichkeit dadurch, daß

wir sie in unsere geistigen Kategorien aufnehmen und mit ihrer Hilfe verarbeiten. Erst recht aber vollzieht sich das bei der Verbindung der verschiedenen Gebiete zu einer höheren Einheit, bei der Zurückführung der gesamten Wirklichkeit auf letzte umfassende Prinzipien und Gesetze, eine der Philosophie zukommende Arbeit, die sich nicht willkürlich unterbinden läßt, sondern, die schon in den einzelnen sogenannten exakten Wissenschaften angelegt, aus ihnen mit innerer Notwendigkeit erwächst und einem menschlichen Bedarf nach abschließenden und umfassenden Erkenntnissen entspricht. Mit Recht ist Nietzsche darum bei dieser doch recht armseligen Auffassung vom Wesen der Wissenschaft nicht stehen geblieben, um in seiner letzten Periode allerdings eine Position einzunehmen, welche der Wissenschaft jeden Selbstwert nimmt. Im Zarathustra spricht er diese seine neue Stellungnahme am allgemeinverständlichsten in dem Abschnitt aus: „Von den Gelehrten". „Als ich im Schlafe lag, da fraß ein Schaf am Efeukranze meines Hauptes — fraß und sprach dazu: ‚Zarathustra ist kein Gelehrter mehr' ...... Denn dies ist die Wahrheit: ausgezogen bin ich aus dem Hause der Gelehrten und die Türe habe ich noch hinter mir zugeworfen" (VII 183). Gerade ihre kühle Objektivität, mit der sie begrifflich die Wirklichkeit wiedergeben, stört Nietzsche jetzt an den Gelehrten: „also wirken sie die Strümpfe des Geistes! Gute Uhrwerke sind sie: nur sorge man, sie richtig aufzuziehen! Dann zeigen sie ohne Falsch die Stunde an und machen einen bescheidenen Lärm dabei" (VII 184). Der Verstand hört für ihn auf, eine selbständige Kraft zu sein, mit der man sich erkennend der Wahrheit bemächtigt, sondern er wird ganz dem Willen untergeordnet, der den Verstand regiert und seinen Zwecken entsprechend verwendet. Es gibt kein selbständiges, unpersönliches objektives Erkennen, das sich nach dem gegebenen Stoff und den logischen Gesetzen richtet, sondern der persönlich-subjektive Wille benutzt auch das Erkennen zur Durchsetzung seiner Macht und hat sich auch die Gesetze des Denkens nur aus diesem Interesse geschaffen.

„Woher ist die Logik im menschlichen Kopfe entstanden? Gewiß aus der Unlogik, deren Reich ursprünglich ungeheuer groß gewesen sein muß" (VI 178). „Auch hinter der Logik und ihrer anscheinenden Selbstherrlichkeit der Bewegung stehen Wertschätzungen" (VIII 12). Die Erkenntnisse der Wissenschaft werden von uns angenommen oder abgelehnt, nicht weil sie wahr oder falsch, sondern weil sie wertvoll oder wertlos sind d. h. nicht nach einem objektiv logischen, sondern einem subjektiv persönlichen Maßstab. „Man sieht, auch die Wissenschaft ruht auf einem Glauben, es gibt gar keine voraussetzungslose Wissenschaft" (VI 299). „Denn so ist der Mensch: ein Glaubenssatz könnte ihm tausendfach widerlegt sein — gesetzt er hätte ihn nötig, so würde er ihn auch immer wieder für wahr halten" (VI 307). „Die Erkenntnis arbeitet als Werkzeug der Macht" (IX 367). In seinen letzten Schriften bekämpft Nietzsche den Begriff der Wahrheit als einer uns übergeordneten Erscheinung, die uns nötigt die Wirklichkeit erkennend zu erfassen, so wie sie unabhängig von uns besteht, auf das allerschärfste. „Das sind noch lange keine freien Geister, denn sie glauben noch an die Wahrheit" (VIII 468). „Das Kriterium der Wahrheit liegt in der Steigerung des Machtgefühls" (IX 401). Wie über viele Punkte seiner Weltanschauung, so spricht er sich auch über diesen im Antichristen am rücksichtslosesten aus. Zwischen Lüge und Überzeugung gibt es überhaupt keinen Unterschied (X 437); ein solcher entsteht nun dadurch, „zu welchem Zweck man lügt: ob man damit erhält oder zerstört" (X 446). Genau so wie die Kunst in der letzten Periode von Nietzsches Schaffen, so wird auch die Wissenschaft, die Welt des Erkennens und der Wahrheit aller Selbständigkeit und jeglichen Eigenwertes entkleidet und dem Willen zur Macht unterworfen, so daß ihr — biologischer — Wert sich ganz danach bestimmt, in welchem Umfang sie jenem dient.

Diese Sätze sind nicht so unerhört und neu, wie sie im ersten Augenblick vielleicht erscheinen. Auch hier hat Nietzsche nur eine in der Geistesgeschichte der Menschheit längst auf-

getauchte Gedankenrichtung bis in ihre äußerste Spitze und in ihre letzten Konsequenzen verfolgt. Er geht hier vor allen Dingen in den Bahnen der alten Sophisten und Skeptiker mit ihrem Zweifel an einer vom subjektiven Belieben unabhängigen objektiven, weil denknotwendigen Wahrheit. Aber er knüpft zum Teil auch an alle die Männer und Weltanschauungen an, welche in älterer oder neuerer Zeit im praktischen Willen die dem theoretischen Erkennen übergeordnete, regierende Kraft sehen, zu denen das Christentum so gut wie Kant, Schopenhauer wie E. von Hartmann im Unterschiede zu den Intellektualisten von Sokrates-Plato bis zu Leibnitz-Hegel gehören. Allein er überspannt nun die richtige Einsicht, daß die letztlich entscheidende Macht im Menschen der Wille ist, der sich auch die Erkenntnis bei allen persönlichen Lebensfragen unterwirft, bis zu dem Grade, daß er die relative Selbständigkeit des Erkennens und der aus ihr erwachsenden Wissenschaft und Wahrheit völlig übersieht. Wir können hier nicht im kurzen Zwischenspiel ohne oberflächlich und unverständlich zu werden, eine der umstrittensten und schwierigsten Fragen der Menschheit lösen, wie Erkenntnis und Wille, Theorie und Praxis, Leben und Wissenschaft sich zueinander verhalten, sondern nur andeuten, wo uns der Fehler Nietzsches zu stecken scheint. Er betrachtet den Menschen einseitig unter dem Gesichtspunkt des schlechthin produktiv aus sich heraus Schaffenden und Wirkenden, der nur Wille und Hammer ist. Er vergißt aber, daß wir mindestens in dem gleichen Maße und zuerst abhängig und gewirkt von der uns umgebenden Welt und ihrem Inhalt sind, der sich uns aufdrängt und den wir erkennend aufnehmen. Die Wirklichkeit ist eher und stärker als wir und nötigt uns, zunächst ihren Inhalt aufzunehmen, für dessen richtige Erfassung und Ordnung uns die entsprechenden geistigen Kategorien angeboren oder anders ausgedrückt a priori gegeben sind. Die Wirklichkeit in Begriffe gefaßt, das Sein losgelöst vom Schein, macht für uns die Wahrheit aus und ihre planmäßige methodische Erfassung auf den verschiedenen Einzelgebieten wie ihre Zusammenordnung ist die Aufgabe der Wissenschaft. Durch sie empfängt der an sich leere Wille

erst seinen Inhalt und die Ziele, auf die er sich nun richtet. Freilich hat und gewinnt er mehr und mehr die Kraft, in den Prozeß der weiteren Wahrheitserkenntnis hemmend oder fördernd einzugreifen. Er kann eine gewonnene und von ihm als sympathisch empfundene Erkenntnis dazu brauchen, um sich gegen alle weiteren Erkenntnisse zu verschließen oder sie jener entsprechend umzubiegen; er vermag einem Ziel in dem Maße nachzujagen, daß er nicht nur den Blick für alle anderen verliert, sondern alles, was ihm entgegentritt, auch alle neuen Erkenntnisse, zu Mitteln zur Erreichung jenes Zieles herabsetzt. Erkenntnis und Wille, Wahrheit und Macht sind nicht dasselbe, sondern spezifisch voneinander verschieden, aber auf gegenseitige Beeinflussung angelegt. Der Wille empfängt aus der Erkenntnis seinen Inhalt, die Macht von der Wahrheit ihre Ziele, die sie verwirklicht und aus der Theorie in die Praxis, aus der Wissenschaft in das Leben überführt. Aber der Wille entscheidet, welche Erkenntnisse und Bestandteile der Wahrheit er zum Grundgehalt seiner lebendigen Betätigung machen will und er ist imstande auf Grund ihrer den weiteren Wahrheitserwerb zu bestimmen und zu regulieren, je nachdem er ihm bequem oder unbequem erscheint. Nietzsche hat Recht, wenn er dem Willen die letztlich entscheidende Rolle im Leben zumißt, aber Unrecht, wenn er vergißt, daß jenem eine solche Entscheidung erst ermöglicht wird, durch die Erkenntnisse, die vom Verstande dargeboten werden. Daß diese Entscheidung des Willens im Widerspruche zu dem vom Erkennen als Wahrheit charakterisierten geistigen Inhalten geschehen kann, ist allerdings ein Tatbestand, in dem wir jedoch etwas Anormales, Aufzuhebendes, Nichtseinsollendes sehen, während Nietzsche im Unterschiede dazu in ihm das Richtige und Ideale sieht. Während die Macht allein die Wahrheit vollstrecken kann, sich aber in ihren Dienst stellen soll, will Nietzsche umgekehrt auch die Wahrheit dem Willen zur Macht als eins seiner Mittel unterstellen. — Wir können damit Darstellung und Beurteilung von Nietzsches Stellung zur Wissenschaft abschließen, zumal uns ja der auch sie vor allen Dingen bestimmende charakteristische Begriff des Willens zur Macht an späterer Stelle noch ein-

gehend beschäftigen wird. Bei dieser seiner Entwertung der Erkenntnis ist es auch verständlich, wenn sich Nietzsche mit den ihr geltenden Gedankenreihen, wie sie in anderen philosophischen Weltanschauungen eine große Rolle spielen und unter den Namen von Erkenntnistheorie und Logik zusammengefaßt werden, wenig gründlich beschäftigt hat. Die vorhandenen Bemerkungen über Logik und Erkenntnistheorie zeichnen sich zudem nicht durch besondere Klarheit und Originalität aus. Wer sich näher für diese Fragen interessiert, findet das einschlägige Material zutreffend zusammengestellt und beurteilt bei Eisler „Nietzsches Erkenntnistheorie und Metaphysik" Leipzig 1902, dessen Grundthesen lauten: „N. Erkenntnistheorie ist eine antirationalistische Imaginationstheorie . . . Die Grundbegriffe unseres Erkennens sind durchaus subjektiven Ursprungs und haben keinerlei objektive Gültigkeit; dagegen sind sie biologisch für die Lebensführung wertvoll" (26). „N. ist entschiedener Nominalist. Die Begriffe sind rein subjektiv" (43). „Die Kategorien stammen aus der mythenbildenden Phantasie, die in alles Erlebte ein Ich hineindeutet" (44). —

Wenn aber so Nietzsche Kunst wie Wissenschaft aus dem Brennpunkte seines Interesses und seiner Weltanschauung entfernt hat, was setzte er dann an ihre Stelle? Um welches Zentrum kreisten fortab seine Gedanken? Wir können kurz darauf antworten: Das Leben. Das wollte er beobachten und kennen lernen, sein Gehalt und seine Erhöhung steht im Mittelpunkt seines Weltanschauungsentwurfes. „Erkenne dich selbst, ist die ganze Wissenschaft" (V 52). Diesem Begriffe können wir alle Punkte ein- und unterordnen, die noch den Gegenstand unserer Besprechung bilden werden; seine neuen Grundideen: Wille zur Macht, Übermensch, Wiederkunft aller Dinge sind ihm in erster Linie Bestandteile und Werte des Lebens, die Kritik an der bisherigen Sittlichkeit und Religion vollzieht er vornehmlich unter dem Gesichtspunkte, daß sie das Leben herabdrücken und entwerten. Sobald Kunst und Wissenschaft ihm als höchste Güter entschwanden und ihn nicht mehr fesselten, da wandte er sich der Beobachtung des wirklichen Lebens zu, dessen Untiefen er rücksichtslos ent-

schleiern wollte und auch entschleiert hat. „Menschliches, Allzumenschliches“ nennt er selbst diesen neuen Jagdgrund, auf dem er Jäger wurde und den er gemsengleich in all seinen Höhen und Tiefen durchwanderte, als er seine selbständige Gedankenwelt auszubilden begann. Vivisektion der Seele, praktische Psychologie wurde seine Aufgabe und seine Leistung. Wir vernehmen zunächst einiges, was seine Lebenskunde ihn Neues über die Tiefen der einzelnen menschlichen Persönlichkeit gelehrt hat und dann seine Grundbeobachtungen und Urteile über die verschiedenen Formen menschlicher Gemeinschaft, unter denen Freundschaft und Ehe, soziales und nationalpolitisches Leben hervorragen. „Der Mensch mit sich allein“ nennt er einen der Abschnitte in seiner Aphorismensammlung: „Menschliches, Allzumenschliches“, an dessen Anfang er die Schwierigkeit der Selbstbeobachtung feststellt: „der Mensch ist gegen sich selbst, gegen Auskundschaftung und Belagerung durch sich selber sehr gut verteidigt, er vermag gewöhnlich nicht mehr von sich als seine Außenwerke wahrzunehmen. Die eigentliche Festung ist ihm unzugänglich, selbst unsichtbar, es sei denn, daß Freunde und Feinde die Verräter machen und ihn selber auf geheimem Wege hineinführen“ (III 365). Das besondere Verließ, das sich Nietzsche im Menschen wie keinem anderen erschlossen hat, ist das egoistische. Immer wieder zeigt er, wie der Egoismus die treibende Grundkraft ist, mag sie sich auch hinter noch so anders lautenden Formeln verbergen: „Freude an der ‚Sache‘, so sagt man: aber in Wahrheit ist es Freude an sich vermittels einer Sache“ (III 366). „Wir sind so gerne in der freien Natur, weil diese keine Meinung über uns hat“ (III 368). „Bei einem Todesfall braucht man zumeist Trostgründe, nicht sowohl um die Gewalt des Schmerzes zu lindern, als um zu entschuldigen, daß man sich so leicht getröstet fühlt“ (III 368). „Die Forderung geliebt zu werden, ist die größte der Anmaßungen“ (III 371). Der Verschiedenheit der Lebensalter und ihrer Eigentümlichkeit gilt häufiger Nietzsches seelische Analyse. Die männliche Jugend hat er am besten beobachtet: „Ein Buch kritisieren — das

heißt für die Jugend nur: keinen einzigen produktiven Gedanken desselben an sich herankommen zu lassen und sich mit Händen und Füßen seiner Haut wehren. Der Jüngling lebt gegen alles Neue, das er nicht in Bausch und Bogen lieben kann, im Stande der Notwehr" (IV 84). „Jünglinge wechseln in bezug auf dieselbe Person mit Hingebung und Unverschämtheit ab" (IV 141). „Wer jung schon sich ein Verdienst erwirbt, verlernt gewöhnlich dabei die Scheu vor dem Alten und den Älteren, und schließt sich damit zu seinem größten Nachteile von der Gesellschaft der Reiferen, Reife Gebenden aus: so daß er trotz frühzeitigerem Verdienste länger als andere grün, zudringlich und knabenhaft bleibt" (IV 143). „Zwischen dem 26. und dem 30. Jahre liegt bei begabten Menschen die eigentliche Periode der Anmaßung; es ist die Zeit der ersten Reife mit einem starken Rest Säuerlichkeit" (III 388 cf. IV 334). „Wem ein tätiger und sturmreicher Morgen des Lebens beschieden war, dessen Seele überfällt um den Mittag des Lebens eine seltsame Ruhesucht, die Monde und Jahre lang dauern kann" (IV 358). Begreiflich ist es, wenn Nietzsche in besonderem Maße entsprechend seinen Lebensschicksalen über die Einsamkeit, über ihren Segen wie ihre Leiden aus Erfahrung und darum in die Tiefe gehend zu reden vermochte: „Die Einsamen aber haben ihr stilles Entzücken, ihre stille Qual an einer Sache, sie hassen die geistreiche glänzende Ausstellung ihrer innersten Probleme" (V 338). „Hoch wuchs ich über Mensch und Tier. Und sprach ich — niemand spricht mit mir. Zu einsam wuchs ich und zu hoch. — Ich warte: worauf wart' ich doch? Zu nah ist mir der Wolken Sitz. — Ich warte auf den ersten Blitz" (VI 708). Im Zarathustra wird nicht nur die äußere Bewegung in der Szenerie dadurch hergestellt, daß Zarathustra aus seiner Einsamkeit unter die Menschen geht, um ihnen zu predigen, und um sich dann wieder von ihnen auf die Berge zurückzuziehen, sondern auch die innere Spannung entsteht dadurch, daß der Einsame es nicht allein aushält, weil sein übervolles Herz ihn zum Verschenken unter die anderen treibt und er sich dann doch wieder mißverstanden und zurückgestoßen von neuem in die Einsamkeit flüchtet. Die Einleitungen

und Schlüsse der verschiedenen Teile reden darüber ausführlicher, von denen der Eingang des Werkes wenigstens im Wortlaut ins Gedächtnis gerufen sei: „Als Zarathustra dreißig Jahr alt war, verließ er seine Heimat und den See seiner Heimat und ging in das Gebirge. Hier genoß er seines Geistes und seiner Einsamkeit und wurde dessen zehn Jahre nicht müde. Endlich aber verwandelte sich sein Herz, — und eines Morgens stand er mit der Morgenröte auf, trat vor die Sonne hin und sprach zu ihr also: ‚Du großes Gestirn! Was wäre dein Glück, wenn du nicht die hättest, welchen du leuchtest! Zehn Jahre kamst du hier herauf zu meiner Höhle: Du würdest deines Lichtes und dieses Weges satt geworden sein, ohne mich, meinen Adler und meine Schlange. Aber wir warteten deiner an jedem Morgen, nahmen dir deinen Überfluß ab und segneten dich dafür. Siehe! Ich bin meiner Weisheit überdrüssig, wie die Biene, die des Honigs zu viel gesammelt hat, ich bedarf der Hände, die sich ausstrecken. Ich möchte verschenken und austeilen, bis die Weisen unter den Menschen wieder einmal ihrer Torheit und die Armen wieder einmal ihres Reichtums froh geworden sind. Dazu muß ich in die Tiefe steigen, wie du des Abends tust, wenn du hinter das Meer gehst und noch der Unterwelt Licht bringst, du überreiches Gestirn! Ich muß, gleich dir, untergehen, wie die Menschen es nennen, zu denen ich hinab will“ (VII 11). Die Spannungsgefühle, die in einem bedeutenden und selbständigen Menschen durch den Trieb zur einsamen Selbstversenkung und durch die Neigung anderen mitzuteilen, hervorgerufen werden können, sind kaum je in einer solchen Schärfe beobachtet und fixiert worden, wie das bei Nietzsche der Fall ist. Man darf schon auf Grund der gegebenen Proben und Beispiele — denn um mehr kann es sich nicht handeln — von Nietzsches Beobachtungsgabe zunächst des einzelnen Menschen urteilen, daß sie eine stark verfeinerte ist und er zu denjenigen Männern gehört hat, die das *γνῶθι σεαυτόν* mit einer seltenen Virtuosität und einem einzigartigen Erfolge geübt und damit zugleich die Kenntnis des menschlichen Wesens überhaupt bereichert haben. Sind auch keineswegs alle seine Beobachtungen allgemeingültig und etwa

in bezug auf das Herrschen der egoistischen Triebe doch einseitig, fehlt es auch in ihnen nicht an Gekünsteltem, so sind sie doch andererseits außerordentlich geeignet, jedem die Oberflächenpsychologie in unserem konventionellen Verkehr und in der Durchschnittsliteratur gründlich zu verleiden und vor allem herzlich langweilig zu machen. Man kann es verstehen, wenn Menschen, die gern abseits der Straße wandern und in der Tiefe ihres Wesens bohren, an Nietzsches Gaben besonderes Gefallen finden. Sie können in der Sphäre des Natürlichen ähnliche Dienste leisten, wie sie die Exercitia spiritualia des Ignatius in der geistlichen vielen geleistet haben, mit denen sie jedoch auch die Gefahr teilen, daß man sich auch dann der lockenden und anziehenden Kraft jener Seelengemälde hingibt und ihnen ähnlich zu werden sich bemüht, wenn sie einem im Grunde fremdartig sind und die eigene Seele zu schlicht und zu wenig differenziert ist, um hier miterleben zu können. —

Fast unmerklich glitten wir bei den letzten Beispielen von Nietzsches Beobachtungen des individuellen menschlichen Lebens hinüber zu seinen Gedanken über das Verhältnis zu anderen Menschen. Denn in der Tat macht ja einen Hauptbestandteil unseres persönlichen Lebens seine Bindung und Trennung von anderen Menschen aus. Man kann die eigene Seele nicht einen Augenblick beobachten, ohne der Spuren und Abdrücke gewahr zu werden, welche die Wirksamkeit und die Berührung mit anderen in ihr zurückließ. Das gilt um so mehr, eine je festere und eigentümlichere Form jene Beziehung zu den Mitmenschen gewann. Nietzsche sieht sie alle von der Seite und unter dem Gesichtswinkel an, unter dem wir uns ihnen jetzt nähern, d. h. unter dem individualistischen. Er fragt, was bedeutet für den einzelnen die Freundschaft, die Ehe, wie findet er sich im sozialen Leben und im Staate zurecht; das Maß der Förderung oder Hemmung, das sie ihm bringen, bietet den Hauptmaßstab zu ihrer Bewertung. Der Individualismus und zwar noch dazu in aristokratischer Form, dessen Bedeutung für Nietzsches Weltanschauung später noch deutlicher ans Licht treten wird, bestimmt auch seine Betrachtung und Einschätzung der verschiedenen Formen der sozialen Zusammenhänge. Wenn

er unter diesen der Freundschaft die größte Sympathie, dem Staate die geringste entgegenbringt, so liegt das hauptsächlich daran, daß nach ihm die erstere der Entfaltung und Selbständigkeit der Individualität den größten Spielraum läßt, der letztere sie am meisten zwangsmäßig einschränkt. Daß Nietzsche in seiner Gedankenbildung der Psychologie der Freundschaft besondere Aufmerksamkeit zuwenden würde, ließ sich ja auf Grund seiner Lebensgeschichte, in der nach unseren früheren Darlegungen die Freundschaft eine so große Rolle spielte, von vornherein erwarten. Und so ist es in der Tat. Aber er entnimmt den Stoff zu ihrem Verständnis doch nicht nur den eigenen Bedürfnissen und Erfahrungen, sondern auch seinen geschichtlichen Erkenntnissen, die gerade er als klassischer Philologe besonders von der griechischen Antike besaß und „sie (die Griechen) allein von allen Völkern haben eine tiefe vielfach philosophische Erörterung von der Freundschaft“ (III 290). Auf das Große gesehen, repristiniert Nietzsche darum im Grunde nur das altgriechische Freundschaftsideal genau so, wie er gegenüber der Ehe und dem Weibe nur antike Ideen wiederbelebt, „das Altertum hat die Freundschaft tief und stark ausgelebt, ausgedacht und fast mit sich ins Grab gelegt. Dies ist sein Vorsprung vor uns: Dagegen haben wir die idealisierte Geschlechtsliebe aufzuweisen. Alle großen Tüchtigkeiten der antiken Menschen hatten darin ihren Halt, daß Mann neben Mann stand und daß nicht ein Weib den Anspruch erheben durfte, das Nächste, Höchste, ja Einzige seiner Liebe zu sein“ (V 331). Das Wesen der Freundschaft sieht Nietzsche in „einem gemeinsamen höheren Durste nach einem über ihnen stehenden Ideal“ (VI 80). Freunde sind „Mitschaffende . . . Miterntende . . . Mitfeiernde“ (VII 28). Im ersten Teil des Zarathustra hat er ein besonderes Kapitel „Vom Freunde“ überschrieben. Zunächst macht er auch hier den Ansatz, diese Beziehung von Mensch zu Mensch aus dem Egoismus abzuleiten. „Unser Glaube an andere verrät, worin wir gerne an uns selber glauben möchten. Unsere Sehnsucht nach einem Freunde ist unser Verräter“ (VII 80). Dann aber sieht er gerade in ihr das Verhältnis, das am allergeeignetsten ist, um aus ihm

die tiefsten Erkenntnisse und Ideale zu gewinnen und die zarteste und doch wieder tatkräftigste Sittlichkeit in ihm zu entfalten. Vor dem Menschen der Gegenwart sollen wir ja nach Nietzsches Wunsch mit Abscheu erfüllt werden. Er wird am kräftigsten werden, wenn er sogar durch die Menschen Nahrung gewinnt, die uns am nächsten stehen, wie es die Freunde sind: „Sahst du deinen Freund schon schlafen? Erschrakst du nicht, daß dein Freund so aussieht? O, mein Freund, der Mensch ist etwas, das überwunden werden muß" (VII 81). Aber nicht minder soll der Freund Sinn und Hoffnung auf den Menschen der Zukunft, den Übermenschen beleben: „Nicht den Nächsten lehre ich euch, sondern den Freund. Der Freund sei euch das Fest der Erde und ein Vorgefühl des Übermenschen. Ich lehre euch den Freund und sein übervolles Herz . . . Ich lehre euch den Freund, in dem die Welt fertig dasteht, eine Schale des Guten — den schaffenden Freund, der immer eine fertige Welt zu verschenken hat" (VII 89 u. 90). Der Freund trägt für Nietzsche ein Doppelantlitz, in ihm erscheint am deutlichsten, was im Menschen untergehen und was aus ihm werden soll. Dann also wird auch ihm gegenüber die Betätigung eine doppelte sein müssen, eine negative und eine positive und zwar so, daß die erstere der letzteren sich als Mittel unterordnet. Nietzsches harte, egoistische Moral, von der wir noch sprechen werden, soll sich dem Freunde gegenüber in eine altruistische Liebesgesinnung umwandeln von außerordentlicher Zartheit: „In seinem Freunde soll man seinen besten Feind haben. Du sollst ihm am nächsten mit dem Herzen sein, wenn du ihm widerstrebst" (VII 81). „Im Erraten und Stillschweigen soll der Freund Meister sein: nicht alles mußt du sehen wollen . . . Ein Erraten sei dein Mitleiden: daß du erst wissest, ob dein Freund Mitleiden wolle. Vielleicht liebt er an dir das ungebrochene Auge und den Blick der Ewigkeit. Das Mitleiden mit dem Freunde berge sich unter einer harten Schale . . . Bist du ein Sklave? So kannst du nicht Freund sein. Bist du ein Tyrann? So kannst du nicht Freunde haben" (VII 82). Nimmt man zu diesen Ausführungen im Zarathustra noch die mancherlei Aphorismen über die Freundschaft in den anderen

Werken Nietzsches hinzu, wie etwa über die Notwendigkeit von Trennungen, selbst wenn eine „Sternenfreundschaft" bleibt (VI 238, cf. V 324, VI 132) oder über das verschiedene Talent zur Freundschaft (III 290), so wird man urteilen müssen, daß dieser Begriff in Nietzsches Gedankenwelt eine große Rolle spielt und von ihm in der Tiefe durchdacht ist, so daß seine ausführlichere Berücksichtigung wohl begründet war. Man wird je nach seinem persönlichen Standort verschiedener Meinung darüber sein, ob Nietzsche der Freundschaft nicht eine zu große Bedeutung beimißt, oder finden, daß er ihr mit Recht wieder einen Sonnenplatz auch in der modernen Welt zu gewinnen sucht. Jedenfalls kann man sich in der Anerkennung begegnen, daß es sein Verdienst ist, auch hier ins volle Leben geschaut und in ihm manche harte aber auch weiche Linie entdeckt zu haben, die anderer Augen nur halb und undeutlich sahen.

Siebente Vorlesung.

Nietzsches Stellung zur Ehe und zur sozialen Welt.

Dem Leben wandte sich Nietzsches scharfes Auge zu, ins Menschliche, Allzumenschliche vertiefte er sich mehr und mehr. Der Einzelne rückte in seinen Blickpunkt, wie er einsam leidet und genießt, wie Jugend und Alter ihn wandeln. Aber er kann nicht allein bleiben, er sucht andere und diese anderen wollen auch ihn zur Gemeinschaft. Ganz verschiedene Formen vermag diese Verbindung anzunehmen; sie kann als Freundschaft auftreten. So schätzte sie Nietzsche am meisten und wir vernahmen seine ideale Auffassung vom Wesen der Freundschaft, die ihm aus der Antike und aus den Bedürfnissen seines eigenen persönlichen Lebens erwachsen war. Enger noch als die Freundschaft verbindet die Ehe die Menschen miteinander, sie ruht auf der geschlechtlichen Differenziertheit, auf dem Auseinandergehen der Menschheit in Mann und Weib. Wer über die Ehe sprechen will, muß darum auch über das geschlechtliche Leben und über sein Recht sich ein Urteil bilden. Auch Nietzsche hat das getan, so daß mit seinen Äußerungen über die Ehe auch die weitergreifenden über die Sinnlichkeit wie die über die Bedeutung der Frau überhaupt zu verknüpfen und zwar jenen voranzuschicken sind.

Man kann besonders im Vorblick auf die mancherlei eigentümlichen Äußerungen Nietzsches, die wir an dieser

Stelle zu verschleiern oder abzuschleifen kein Recht und keinen Anlaß haben, die Frage aufwerfen, ob nicht vielleicht Nietzsche in diesen Punkten ein so wenig kompetenter Beurteiler sei, daß es sich überhaupt nicht lohnt, ihn ernsthaft anzuhören. Haben doch in seiner Kindheit zwar Frauen eine große Rolle gespielt, in seinem späteren Leben aber um so weniger und vor allen Dingen wahrscheinlich nie in sinnlicher Hinsicht. So oft er mit irgend einer Frau in nähere Beziehung trat, schloß er dies Moment immer entschieden und deutlich aus. An Madame Louise O., eine Pariserin, der gegenüber er verhältnismäßig noch die wärmsten Empfindungen hegte, schrieb er doch: „Wir wollen an der Reinheit des Geistes festhalten, der uns zusammenführte, wir wollen in allem Guten uns gegenseitig treu bleiben. Ich denke mit solcher brüderlicher Herzlichkeit an Sie, daß ich Ihren Gemahl lieben könnte, weil er Ihr Gemahl ist“ (Brw. I 309) und in bezug auf seine Bekanntschaft mit Fräulein Lou Salomé schreibt er sogleich an Gast: „Sie erweisen uns beiden sicherlich die Ehre, den Begriff einer Liebschaft von unserem Verhältnis fernzuhalten“ (Brw. IV 109). Kann ein solcher Mann, der nicht nur der Ehe, sondern jeder näheren Beziehung zur Frau ferngestanden hat, über beide etwas Allgemeingültiges aussagen, oder wird er vielleicht nicht nur seine persönliche Stimmung und Abneigung ungetrübt durch jede umfassendere Sachkenntnis zu Papier bringen? Gilt nicht hier seine eigene Behauptung: „Wofür man vom Erlebnisse her keinen Zugang hat, dafür hat man kein Ohr“ (Ecce 54)? Nietzsche selbst hat es trotzdem mit Entschiedenheit abgelehnt, auf diesem Gebiete als Sachkundiger ausgeschaltet zu werden, sondern im Gegenteil als ein besonders guter Kenner der Frau gelten wollen, sagt er doch im Ecce: „Darf ich die Vermutung wagen, daß ich die Weiblein kenne? Das gehört mit zu meiner dionysischen Mitgift. Wer weiß? vielleicht bin ich der erste Psychologe des Ewig Weiblichen?“ (60). Der nüchterne Beobachter wird allerdings Nietzsche kaum die Palme des ersten Frauenkenners reichen, aber er wird es auch nicht abstreiten, daß er auch hier manche bedeutungsvolle, wenn auch recht einseitige

Beobachtung gemacht hat, um sie in möglichst paradoxer Form auszusprechen. Denn es steht nämlich nicht so, als wenn Nietzsche hier nur sein persönliches Erleben, oder vielmehr Nichterleben einfach ins Wort gefaßt hätte, sondern die schon öfter gemachte und darum immer gesichertere Beobachtung stellt sich auch jetzt wieder ein, daß seine Theorien zum guten Teil in entgegengesetztem Verhältnis zu seiner Praxis stehen. War ihm im Leben gerade die Intelligenz an der Frau besonders anziehend — unter diesem Gesichtspunkt rühmt er die Lou (Brw. IV 117) —, so verwirft er sie und die aus ihr erwachsenden Emanzipationsgelüste in seiner Weltanschauung auf das stärkste und wertet die Frau fast ausschließlich als Mutter. Auch auf diesem Gebiete hat er sich durch Beobachtung anderer, durch „hypothetisches" Nacherleben, durch geschichtliche Bildung einen wenigsten in dem Maße genügenden Überblick verschafft, um ihm nicht von vornherein das Ohr zu verschließen.

Daß Nietzsche den Mann höher als das Weib schätzt, hängt mit seiner ganzen Weltanschauung zusammen. Die physische und geistige Stärke, der Wille zur Macht, soll ja die Oberhand mehr und mehr gewinnen, ist er im Manne stärker vorhanden als im Weibe, so gebührt jenem der Vorzug; „daß die männlichsten der Männer herrschen, ist in der Ordnung", so dekretiert er kurz und knapp (VIII 493). In diesem Punkte sieht darum Joel mit Recht einen der Hauptdifferenzpunkte Nietzsches von der ihm sonst so verwandten Romantik: „Die Romantiker suchten das Weibliche bis zur Sentimentalität und Nietzsche suchte die Männlichkeit bis zur Brutalität. Was Nietzsche wollte mit seiner ganzen Lebensarbeit, das ist ja die Vermännlichung der Kultur". Mann und Weib sind grundverschieden: „Sich im Grundprobleme ‚Mann und Weib' zu vergreifen, hier den abgründlichsten Antagonismus und die Notwendigkeit einer ewig-feindseligen Spannung zu leugnen, hier vielleicht von gleichen Rechten, gleicher Erziehung, gleichen Ansprüchen und Verpflichtungen zu träumen: das ist ein typisches Zeichen von Flachköpfigkeit" (VIII 196). Fragt man, worin denn der Grundunterschied von Mann und Weib be-

steht, so lautet die hauptsächlichste, immer wiederholte Antwort, daß in demselben Maße wie der Mann zum Herrschen, in gleichem das Weib zum Dienen und Gehorchen bestimmt ist. Die orientalische und altgriechische Auffassung und Behandlung des Weibes hat nach Nietzsche den Kernpunkt getroffen, der Mann „kann über das Weib immer nur orientalisch denken: — er muß das Weib als Besitz, als verschließbares Eigentum, als etwas zur Dienstbarkeit Vorbestimmtes und in ihr sich Vollendendes fassen — er muß sich hierin auf die ungeheuere Vernunft Asiens, auf Asiens Instinkt-Überlegenheit stellen, wie dies ehemals die Griechen getan haben, diese besten Erben und Schüler Asiens, welche ... mit zunehmender Kultur und Umfänglichkeit an Kraft, Schritt für Schritt auch strenger gegen das Weib, kurz, orientalischer geworden sind" (VIII 196). Bei diesen asiatisch-orientalischen Grundanschauungen kann es auch nicht mehr befremden, wenn Nietzsche zu asiatischen Formeln und Symbolen greift, um die richtige Stellung, welche der Mann zum Weibe einnehmen soll, auszudrücken, wie es in jenem berüchtigten Schlußwort seines Kapitels über die Frauen heißt: „Du gehst zu Frauen? Vergiß die Peitsche nicht" (VII 98). Das Wort ist nicht so roh gemeint, wie es klingt, auch nicht so oberflächlich, als solle es nur eine einzelne, zufällige Handlung ausdrücken, vielmehr will es die dauernde Herrscherstellung des Mannes über das Weib symbolisieren, die nach Nietzsches Meinung von diesem nicht widerwillig ertragen, sondern je mehr es echtes Weib ist, begehrt und gewünscht wird. „Endlich: das Weib! Die Eine Hälfte der Menschheit ist schwach, typisch-krank, wechselnd, unbeständig — das Weib benutzt die Stärke, um sich an sie zu klammern und eine Religion der Schwäche, welche es als göttlich verherrlicht, schwach zu sein, zu bleiben, demütig zu sein" (X 109). „Das Glück des Mannes heißt: ich will. Das Glück des Weibes heißt: er will" (VII 97). Ergibt sich also für Nietzsche die Grunddifferenz der Geschlechter aus der verschiedenen Stärke des Willens — auch hier erweist sich mithin wieder der Grundbegriff seiner Weltanschauung als der richtunggebende und durchleuchtende —, so hat er doch auch noch

andere Gesichtspunkte aufgestellt. Entgegen der landläufigen Auffassung will er einmal dem Manne neben dem Willen mehr das Gemüt, der Frau aber den Verstand zusprechen, verwickelt sich aber in der letzteren Richtung in so viele Widersprüche, daß er an einer Reihe anderer Stellen gerade das Gegenteil behauptet und der Frau die Verstandesleistungen der Wissenschaft, den Sinn für Wahrheit ganz abspricht. „Die Weiber haben den Verstand, die Männer das Gemüt und die Leidenschaft" (III 308). „Oberfläche ist des Weibes Gemüt, eine bewegliche stürmische Haut auf einem seichten Gewässer. Des Mannes Gemüt aber ist tief, sein Strom rauscht in unterirdischen Höhlen: das Weib ahnt seine Kraft, aber begreift sie nicht" (VII 97). Für das geringere Gemüt und den stärkeren Verstand der Frauen führt Nietzsche eigentlich nur den einzigen Beweis aus der Art und Weise, wie Frauen hassen können. „Im Zustande des Hasses sind Frauen gefährlicher als Männer; zuvörderst weil sie durch keine Rücksicht auf Billigkeit in ihrer einmal erregten feindseligen Empfindung gehemmt werden, sondern ungestört ihren Haß bis zu den letzten Konsequenzen anwachsen lassen, sodann weil sie darauf eingeübt sind, wunde Stellen zu finden und dorthinein zu stechen, wozu ihnen ihr dolchspitzer Verstand treffliche Dienste leistet" (III 310). Auf dem Gebiete der Wissenschaft und Wahrheit spricht ihnen Nietzsche jede Leistungsfähigkeit geschichtlich wie prinzipiell ab, vor allen Dingen weil sie mehr persönlich als sachlich interessiert sind: „Weil die Weiber so viel mehr persönlich als sachlich sind, vertragen sich in ihrem Gedankenkreise Richtungen, die logisch mit sich im Widerspruch sind" (III 312). Infolgedessen gibt es kaum einen schärferen und bewußteren Gegner der neueren Frauenbewegung als Nietzsche. „Das Weib will selbständig werden: und dazu fängt es an, die Männer über das ‚Weib an sich' aufzuklären — das gehört zu den schlimmsten Fortschritten der allgemeinen Verhäßlichung Europas. Denn was müssen diese plumpen Versuche der weiblichen Wissenschaftlichkeit und Selbstentblößung alles ans Licht bringen!" (VIII 191). Ja er geht sogar so weit, diese ganze moderne Bewegung zu definieren

als: „Emanzipation des Weibes, das ist der Instinkthaß des mißratenen, das heißt gebäruntüchtigen Weibes gegen das wohlgeratene“ (Ecce 61). Man kann in diesen Punkten Nietzsches Stellung nicht besser charakterisieren als durch zwei Paulusworte, von denen er sich auf das eine selbst zustimmend beruft: „Wir Männer wünschen, daß das Weib nicht fortfahre, sich durch Aufklärung zu kompromittieren: wie es Mannesfürsorge und Schonung war, als die Kirche dekretierte: mulier taceat in ecclesia“ (VIII 193). Als eine Ausführung eines anderen paulinischen Wortes — das Weib „wird selig werden durch Kindererzeugen“ (1. Tim. 2, 3) — können wir die ganzen noch übrigen Aussagen Nietzsches über das Weib verstehen. Aber da sie uns schon zu seiner Beurteilung der Sinnlichkeit und Ehe hinüberführen, mag erst ein kurzes abschließendes Wort über Nietzsches prinzipielle Gesamtauffassung von der Frau gesagt werden ohne kritische Berücksichtigung der Einzelheiten. Nietzsche hat ja ganz offen anerkannt, daß er sich mit seinen Gedanken rückwärts, nicht vorwärts wendet, daß er die Stellung der Frau auf einer bestimmten Kulturstufe, der orientalisch-griechischen für die ideale, wiederzubelebende ansieht. Nun aber hat die gesamte abendländische Kultur zum guten Teil dank christlicher Anregungen eine andere Entwicklungslinie angebahnt, welche der Frau eine immer selbständigere und unabhängigere Stellung gewinnen will, in die auch die moderne vor allen Dingen aus ganz bestimmten sozialen — von Nietzsche völlig ignorierten — Notständen erwachsende Emanzipationsbewegung einbiegt. Und wieviel man auch am Tempo und an den Einzelheiten dieser Frauenbewegung aussetzen mag, scheint uns doch so viel sicher, daß unsere ganze Kultur hier zu einem Vorwärts drängt, sich aber der Kurbel der Geschichte nicht mehr rückwärts drehen läßt. Die hauptsächlichsten Argumentationen aus der Natur des Weibes, deren sich auch Nietzsche gegen eine Hebung der Frau und eine Zugänglichmachung neuer Gebiete, wie der Wissenschaft bedient, sind mindestens daraufhin ernstlich zu prüfen, ob hier nicht manches zur unvergänglichen Natur des Weibes gerechnet wird, was nur die Folge einer ungünstigen langandauernden

geschichtlichen Situation, eines Ausschlusses von den höheren Kulturgütern ist, der naturgemäß die zu ihrer Erfassung notwendigen Fähigkeiten und Kräfte der Frau verkümmern ließ, weil sie nicht geübt wurden. Kurz wir bewegen uns, auf das prinzipielle Ideal gesehen, in voller Gegensätzlichkeit zu Nietzsches rückschrittlichen Tendenzen, deren häufigere Bewunderung durch sogenannte „moderne Frauen“ allerdings nicht für deren geistige Begabung und Überlegenheit spricht. Wir meinen vielmehr, daß die bisher verfolgte Tendenz unserer abendländisch-christlichen Kultur auf immer stärkerer Hebung und Gleichstellung der Frau festzuhalten und zu fördern sei. Die auch von uns gewünschte Vermännlichung unserer Kultur wird nicht durch die Unterwerfung des Weibes unter den Mann erreicht werden, sondern dadurch, daß das Weib immer kräftigeren Anteil gewinnt an dem, was des Mannes ist.

Tritt auch für Nietzsche das Weib vor allen Dingen unter den Gesichtspunkt der empfangenden Mutter, so ist ihm doch der Geschlechtsverkehr nur Mittel zum Zweck; auf den sinnlichen Genuß fällt bei ihm kein entscheidendes Gewicht, im Gegenteil drängt er ihn soweit als möglich zurück, preist allerdings nur da die äußere Enthaltung, wo sie dem inneren Wesen entspricht. In einem besonderen Kapitel des Zarathustra redet er von der Keuschheit, drückt dort zuerst seinen Abscheu vor den Brünstigen aus und fährt dann fort: „Rate ich euch zur Keuschheit? Die Keuschheit ist bei einigen eine Tugend, aber bei vielen beinahe ein Laster. Diese enthalten sich wohl; aber die Hündin Sinnlichkeit blickt mit Neid aus allem, was sie tun. Noch in die Höhen ihrer Tugend und bis in den kalten Geist hinein folgt ihnen dies Getier und sein Unfrieden“, um zuletzt beim Preise „der Keuschen von Grund aus“ zu enden: „sie sind milder von Herzen, sie lachen lieber und reichlicher als ihr. Sie lachen auch über die Keuschheit und fragen: was ist Keuschheit! Ist Keuschheit nicht Torheit? Aber diese Torheit kam zu uns, und nicht wir zu ihr. Wir boten diesem Gaste Herberge und Herz: nun wohnt er bei uns, — mag bleiben, wie lange er will“ (VII 79). Vor allem stellt er an die höheren Menschen die Forderung der Enthalt-

samkeit. „Eine relative Keuschheit, eine grundsätzliche und kluge Vorsicht vor Eroticis selbst in Gedanken kann zur großen Vernunft des Lebens bei reich ausgestatteten und ganzen Naturen gehören" (X 71). „Ein gewisser Asketismus gehört zu den günstigsten Bedingungen höchster Geistigkeit" (IX 419). Mit derbem Worte beugt er einem Mißverstand seiner Lehre im Sinne sittlicher Zuchtlosigkeit vor, da wo er die Wollust in einem ganz anderen Verständnis preist — „doch ich will Zäune um meine Gedanken haben und auch noch um meine Worte: daß mir nicht in meine Gärten die Schweine und Schwärmer brechen!" (VII 277). Die „nervöse Sinnlichkeit", auf die sich die Kinder dieses Jahrhunderts nach seiner Beobachtung so besonders gut verstehen, ist ihm zuwider (IV 65) und er übt scharfe Kritik an unserer modernen erotischen Literatur: „Unsere ganze Dichterei und Denkerei, vom größten bis zum niedrigsten, ist durch die ausschweifende Wichtigkeit, mit der die Liebesgeschichte darin als Hauptgeschichte auftritt, gezeichnet und mehr als gezeichnet" (V 75). Nietzsche ist also keineswegs — wie in grobem Mißverständnis seiner Tendenzen sowohl seitens einer Reihe seiner Anhänger wie Gegner öfter geschehen ist, — unter die Vertreter einer Emanzipation des Fleisches zu stellen, sondern eher in die Reihe der Männer, welche die Virginität als das höchste Ideal preisen, besonders für die geistigen Führer der Menschheit, allerdings nur unter der Bedingung, daß die innere natürlich-naive Zuneigung zu diesem Ideal vorhanden ist und nicht nur ein äußerer Zwang bei entgegengesetzter Sinnesrichtung dazu drängt. Man kann Nietzsches Stellung wieder mit der des Paulus parallelisieren, dessen eigentliches Ideal durchaus auch die Ehelosigkeit war, besonders für die, welche ganz dem Herrn dienen wollten, der aber auch jede gesetzliche Festlegung dieser Forderung verwirft und urteilt „es ist besser freien, denn Brunst leiden" (1. Kor. 7, 9). — Aber erkennt denn Nietzsche die Ehe als die eigentlich gegebene und festzuhaltende Form der sinnlichen Gemeinschaft an, wenn eine solche zwischen zwei Menschen entsteht?

Wir müssen bei Nietzsches Äußerungen über die Ehe zwischen solchen unterscheiden, die vom Standort der höheren geistigen Menschen, die der Ehe nicht bedürfen, getan sind und die Spott und Ironie mehr als reichlich enthalten, und solchen, welche vom Standort derer reden, die der Ehe bedürfen. Diese letzteren suchen der Ehe dann einen möglichst tiefen Gehalt zu geben, ja sie zuletzt als unumgängliches Mittel zur Durchsetzung des höchsten Ideales, des Kommens des Übermenschen verstehen zu lehren. Als Beispiele für die erstere Kategorie können die folgenden Sätze angeführt werden: „So komme ich denn zu dem Satze, daß in den Angelegenheiten der höchsten philosophischen Art alle Verheirateten verdächtig sind" (III 321). „Welcher große Philosoph war bisher verheiratet? Heraklit, Plato, Deskartes, Spinoza, Leibnitz, Kant, Schopenhauer — sie waren es nicht — mehr noch, man kann sie sich nicht einmal verheiratet denken. Ein verheirateter Philosoph gehört in die Komödie, das ist mein Satz! und jene Ausnahme Sokrates hat sich, scheint es, ironice verheiratet, eigens um gerade diesen Satz zu demonstrieren. Jeder Philosoph würde sprechen, wie einst Buddha sprach, als ihm die Geburt eines Sohnes gemeldet wurde: Rahula ist mir geboren, eine Fessel ist mir geschmiedet" (VIII 412). „Würdig schien mir dieser Mann und reif für den Sinn der Erde: aber als ich sein Weib sah, schien mir die Erde ein Haus für Unsinnige. Ja, ich wollte, daß die Erde in Krämpfen bebte, wenn sich ein Heiliger und eine Gans miteinander paaren" (VII 103). Aber Nietzsche beschränkt diese seine die Ehe ablehnenden Aussagen nicht auf die geistigen Ausnahmemenschen, für die sie nicht ohne Recht sind — auch das Neue Testament kennt verwandte Gedankengänge (z. B. Matth. 19) —, sondern er verallgemeinert sie und wird damit ungerecht und mokant, wenn er etwa behauptet: „Die Ehe ist für die zwanziger Jahre ein nötiges, für die dreißiger Jahre ein nützliches, aber nicht nötiges Institut, für das spätere Leben wirkt sie oft schädlich und befördert die geistige Rückbildung des Mannes" (III 313), oder sagt: „Mitunter genügt schon eine stärkere Brille, um die Verliebten zu heilen; und wer die Kraft der Einbildung hätte, um ein Ge-

sicht, eine Gestalt sich zwanzig Jahre älter vorzustellen, ginge vielleicht sehr ungestört durch das Leben" (III 309).

Dem anderen Kreis von Nietzsches Aussagen über die Ehe nähern wir uns schon, wenn wir die Ratschläge zu ernstlicher Prüfung und Überlegung vor Eingehen einer Ehe vernehmen. Noch halb scherzhaft klingt es, wenn er fordert: „Man soll sich beim Eingehen einer Ehe die Frage vorlegen: glaubst du, dich mit dieser Frau bis ins Alter hinein gut zu unterhalten? Alles andere an der Ehe ist transitorisch, aber die meiste Zeit des Verkehrs gehört dem Gespräche an" (III 107). Tief ernst dagegen ist das Pathos, mit dem er im Zarathustra die Gewissensfrage stellt: „Du bist jung und wünschest dir Kind und Ehe. Aber ich frage dich: bist du ein Mensch, der ein Kind sich wünschen darf? Bist du der Siegreiche, der Selbstbezwinger, der Gebieter der Sinne, der Herr deiner Tugenden? Oder redet aus deinem Wunsche das Tier und die Notdurft? Oder Vereinsamung? Oder Unfriede mit dir? Ich will, daß dein Sieg und deine Freiheit sich nach einem Kinde sehne. Lebendige Denkmäler sollst du bauen deinem Siege und deiner Befreiung. Über dich selbst sollst du hinausbauen. Aber erst mußt du mir selber gebaut sein rechtwinklig an Leib und Seele" (VII 102). Nietzsche kann, ja muß jetzt mit fast seelsorglichem Ton auf die heilige Verantwortung einer Eheschließung aufmerksam machen, weil ihm die Ehe unter einen neuen Gesichtspunkt rückt, nämlich unter den höchsten, den er ihr im Rahmen seiner Weltanschauung zu geben vermag: als Mittel und Weg, um die Höherentwicklung der Menschheit zu fördern, um endlich dem Übermenschen das Leben zu schenken. Die Ehe bekommt, wie man sagen kann, messianisch-eschatologische Bedeutung: „Nicht nur fort sollst du dich pflanzen, sondern hinauf! Dazu helfe dir der Garten der Ehe. . . . Ehe: so heiße ich den Willen zu zweien, das Eine zu schaffen, das mehr ist, als die es schufen. Ehrfurcht voreinander nenne ich Ehe als vor den Wollenden eines solchen Willens" (VII 102 ff.). . . . „Durst der Schaffenden, Pfeil und Sehnsucht zum Übermenschen: sprich, mein Bruder, ist dies dein Wille zur Ehe? Heilig heißt mir solch ein Wille

und solche Ehe" (104). Auch ohne die spezielle Zuspitzung auf den Übermenschen behalten diese Imperative Nietzsches einen Wert und können als höherweisende Sterne leuchten über den Ehen, die ohne anderen Zweck als den des gegenseitigen Genusses geschlossen wurden. Die Ehe ist nicht nur um ihrer selbst willen da, sondern um der Erreichung der letzten umfassenden Ziele der Menschheit zu dienen, mag man darunter nun den Übermenschen oder das Wohl der Gattung, das Vaterland oder das Reich Gottes verstehen. So sehr man dieser Grundauffassung Nietzsches von der Ehe beistimmen kann, so wenig wird man doch zwei von ihm gezogenen Konsequenzen, die sich zudem keineswegs mit Notwendigkeit aus jener ergeben, beipflichten können. Aus der idealen Aufgabe der Ehe, den Übermenschen hervorzubringen, leitet er einmal ihre Umwandlung in eine physische Züchtungsanstalt ab, deren Bedingungen nicht durch den freien geistigen Willen der Eheschließenden gesetzt werden, sondern durch andere Instanzen, die Nietzsche einmal als „internationale Geschlechtsverbände" charakterisiert. Sie bestimmen in der Hauptsache, wer sich heiraten darf und wer nicht; daß damit der Charakter der Ehe als eines freien Bündnisses selbständiger Menschen in den Grund verdorben wird, bedarf keines Beweises, trotz allem, was man vom rassehygienischen Standpunkt, der sich dieses Vorschlages gerade auch in der Gegenwart lebhaft annimmt, dafür geltend macht. Dann aber hat Nietzsche mit Rücksicht darauf, daß es unendlich schwer ist, schon beim Eingang einer Ehe mit Sicherheit zu sagen, ob sie wirklich jenen höheren Zwecken dienen kann und wird, eine Art von Probeheirat vorgeschlagen: „Deshalb will ich, daß Redliche zueinander reden: ‚wir lieben uns: laßt uns zusehen, daß wir uns lieb behalten'. Oder soll unser Versprechen ein Versehen sein? — Gebt uns eine Frist und kleine Ehe, daß wir zusehen, ob wir zur großen Ehe taugen: Es ist ein großes Ding, immer zu zweien sein" (VII 308). Allein bei diesem Vorschlage erscheint Nietzsche als ein schlechter Psychologe; der Wille einander zu verstehen und miteinander an der Verwirklichung eines höheren Ideales zu arbeiten trotz aller Mißverständnisse und Hemmungen, die vielleicht gerade zuerst auf-

treten, stellt sich erst dann mit voller Stärke ein, wenn die Gewißheit besteht, daß man zu dauernder Gemeinschaft bestimmt ist und nicht jeden Augenblick auseinanderlaufen kann. Dem berechtigten Kern in Nietzsches Vorschlag, daß Menschen einander erst wirklich kennen sollen, ehe sie das dauernde Band einer Ehe eingehen, wird auch schon unsere gegenwärtige Sitte einer dem Eheschluß vorangehenden Verlobung genügend, ja besser gerecht, da sie frei von fleischlicher Gemeinschaft nicht die Frage nach dem Schicksal der Kinder, der geborenen „Übermenschen" zu stellen nötigt, wenn jene „kleinen Ehen" sich wieder lösen sollten. — Anregend, aufrüttelnd, in einigen wenigen Punkten auch fördernd wirken Nietzsches Betrachtungen über Mann und Weib, Sinnlichkeit und Keuschheit, große und kleine Ehen. Aber ein Wegweiser zu bisher ungeahnten Höhen und nie geschauten Abgründen ist er nicht. Er mischt nur antike und christlich-asketische Gedanken ineinander zum Teil nach seinem persönlichen Bedürfnis und stellt sie in den Dienst seiner besonderen Ideen, wie der vom Übermenschen, ohne dadurch ihr Wesen zu wandeln. —

Stärker noch hat Nietzsche seine Beurteilung der sozialen Welt durch die Grundtendenzen seiner Philosophie beeinflussen lassen. Während er bei der Freundschaft und doch in gewissem Umfange auch noch bei der Ehe über eine ganze Anzahl selbstgewonnener konkreter Einzelbeobachtungen verfügte, die ihre Eigenständigkeit behaupteten ohne Rücksicht auf ihre Brauchbarkeit für Nietzsches Grunddogmen, fehlte es ihm auf dem speziell sozialen Gebiete ganz am eigenen Sehen und an jeder Erfassung der modernen sozialen Probleme. Er selbst hatte sich ja der beruflichen Eingliederung in die soziale Arbeitsgemeinschaft früh entzogen, wirkliche äußere Not trat ihm — zum Teil allerdings dank seiner Familien- und sonstigen relativen Bedürfnislosigkeit — niemals nahe, seine immer doch nur oberflächlichen Beziehungen zu niederen Schichten erfolgten meist in anderen Ländern, hauptsächlich in Italien, wo die sozialen Verhältnisse zwar schlechter, aber weniger kompliziert sind und wo mit der Empfehlung des — gleich näher zu charakterisierenden — bedürfnislosen Chinesen noch eher etwas aus-

zurichten ist. Der deutsche Arbeiter, seine Verhältnisse wie seine Forderungen sind ihm weder in der Theorie — von Nationalökonomie verstand er garnichts, auch so weltgeschichtliche Ereignisse wie Wilhelms I. soziale Botschaft gingen spurlos an ihm vorüber — noch in der Praxis näher gerückt. Infolgedessen haben wir für dieses Gebiet von ihm nur prinzipielle Thesen, die eng mit den letzten Wurzeln seiner Weltanschauung zusammenhängen und einzelne dilettantische Aussprüche über die moderne Arbeiterbewegung, die eine entschiedene Ablehnung herausfordern.

Ist die soziale Frage immer eine Massenfrage und zwar wesentlich eine der den niedrigen Ständen angehörigen Masse, so ist es verständlich, wie ein Mann wie Nietzsche, dem allein das höhere Individuum am Herzen lag, ihr antipathisch gegenüberstehen mußte. Zugleich aber umschließt sie ja die Absicht, die Lage dieser Menschen zu verbessern, ihnen einen höheren und gerechteren Anteil an den Gütern der gesamten Menschheit zuzuwenden, weil man in ihnen gleichberechtigte Glieder des großen Menschheitsganzen sieht. Gerade diese letzte Voraussetzung aber bestreitet Nietzsche entschieden und prinzipiell. Er erneuert auch hier wieder die antike Auffassung von der naturgegebenen Differenz verschiedener Schichten; die einen sind zu Herren geboren, genau so wie die anderen zu Sklaven. Wesentlich erst das Christentum habe diesen Unterschied verwischt und auch in sozialer Hinsicht den kleinen Leuten etwas in den Kopf gesetzt. Unter verschiedenen schon nicht gerade nach Anerkennung klingenden Überschriften: „Von den Fliegen des Marktes“, „Vom Gesindel“, „Von den Taranteln“ bringt Nietzsche im Zarathustra seinen Gegensatz zu den unteren Schichten und denen, die für sie eintreten zum Ausdruck. „Wenig begreift das Volk das Große“ (VII 73). Durch Aufrührer und Schauspieler läßt es sich verführen. „Das Leben ist ein Born der Lust, aber, wo das Gesindel mittrinkt, da sind alle Brunnen vergiftet“ (140). „Mit diesen Predigern der Gleichheit will ich nicht vermischt und verwechselt sein, denn so redet mir die Gerechtigkeit: ‚Die Menschen sind nicht gleich‘. Und sie sollen es auch nicht werden! Was

wäre denn meine Liebe zum Übermenschen, wenn ich anders spräche? Auf tausend Brücken und Stegen sollen sie sich drängen zur Zukunft, und immer mehr Krieg und Ungleichheit soll zwischen sie gesetzt sein: so läßt mich meine große Liebe reden!" (146 ff.). Über den Sozialismus selbst hat sich Nietzsche in einer kleinen, aus den Jahren 1880—81 stammenden Abhandlung genauer ausgesprochen. Er sucht dort durch psychologische Erwägungen nachzuweisen, daß die Lage der niederen Klassen gar nicht eine so schlimme ist und um des Ganzen willen erhalten werden muß. Die niederen Schichten sind die stumpfesten, darum leiden sie viel weniger als wir mit unserem reizbaren und leidensfähigen Gehirn. Sie sollen weiter die harte und grobe Arbeit, die nun einmal getan werden muß, tun. „Dringt in die Arbeiterklasse das Bedürfnis und die Verfeinerung höherer Bildung, so kann sie jene Arbeit nicht mehr tun, ohne unverhältnismäßig sehr zu leiden" (V 386). Infolgedessen lautet die Forderung eher auf Herabminderung als auf Vermehrung der Bildung in den unteren Schichten. Wie die ganze Entwicklung nach Nietzsches Idealen hätte laufen sollen, spricht er einmal in der Götzendämmerung in klassischer Formulierung aus: „Die Dummheit ... liegt darin, daß es eine Arbeiterfrage gibt. Über gewisse Dinge fragt man nicht. ... Ich sehe durchaus nicht ab, was man mit dem europäischen Arbeiter machen will, nachdem man erst eine Frage aus ihm gemacht hat. Er befindet sich viel zu gut, um nicht Schritt für Schritt mehr zu fragen, unbescheidener zu fragen. Er hat zuletzt die große Zahl für sich. Die Hoffnung ist vollkommen vorüber, daß hier sich eine bescheidene und selbstgenügsame Art Mensch, ein Typus Chinese zum Stande heraus bilde: und dies hätte Vernunft gehabt, dies wäre geradezu eine Notwendigkeit gewesen" (X 329). Das ganze Unglück der Entwicklung besteht eigentlich darin, daß aus Sklaven Arbeiter wurden: „Daß wir mehr Wert auf Befriedigung der Eitelkeit als auf alles übrige Wohlbefinden legen, zeigt sich in einem lächerlichen Grade daran, daß jedermann die Aufhebung der Sklaverei wünscht und es aufs ärgste verabscheut, Menschen in diese Lage zu

bringen: während jeder sich sagen muß, daß die Sklaven sicherer und glücklicher leben als der moderne Arbeiter, daß Sklavenarbeit sehr wenig Arbeit im Verhältnis zu der des Arbeiters ist" (III 388). An diesen Thesen fällt zunächst wieder der schreiende Widerspruch zwischen Nietzsches persönlichen Empfindungen und seinen theoretischen Dogmen auf. Wie kommt er, der seine persönliche Freiheit und Selbstbestimmung weit über seine Bequemlichkeit und sein äußeres Wohlergehen stellte und sich schon von seinen wahrhaftig nicht allzudrückenden akademischen Fesseln löste, dazu, anderen zuzumuten, ihren Willen in vollem Umfange wie die Sklaven fesseln zu lassen, wenn sie auch etwas besser zu essen bekämen und weniger zu arbeiten hätten? Was weiß Nietzsche überhaupt davon, was in der Seele solcher Menschen vorgeht mit seiner konstruktiven und grünen Weisheit eines Stubengelehrten? Und wenn er selbst damit Recht hätte, daß viele so stumpf geworden sind, daß sie ihr Elend nicht mehr empfinden, sollten darum die erwachten Geistes unter jenen sind, auch ruhig bleiben und nicht vielmehr aufstehen und ihre Brüder wecken? In hellen Augenblicken kommt's ja auch Nietzsche zum Bewußtsein, daß es reine Utopien sind, von denen er redet. Die Zeit ist allerdings lange verpaßt, wo der moderne Arbeiter sich zum Sklaven oder zum genügsamen Chinesen machen ließ. Auch hier läßt sich die gesamte Kulturentwicklung nicht wieder zum Chinesentum und zur Antike zurückdrängen, sondern hier gibt es auch wieder nur ein Vorwärts und zwar kann dieses Vorwärts sehr wohl auch einen oder den anderen Beitrag aus Nietzsches Gedankenwelt aufnehmen. In erster Linie kommt es allerdings auf soziale und wirtschaftliche Hebung an, davon schweigt ja Nietzsche ganz, dann aber auch auf geistige Hebung und zwar gerade in der Richtung auf die Ermöglichung eines starken individuellen Lebens. Je mechanisierender und nivellierender in weitem Umfang die Form der modernen maschinellen Arbeit auf den Menschen wirkt, um so notwendiger ist es, die geistigen Anlagen möglichst in ihrer Individualität zu stärken und zu erhalten. Man sage nicht, das sei von vornherein ausgeschlossen,

denn die Masse sei nur eine Sammlung individualitätsloser Atome. Große Künstler der neueren Zeit sind anderer Meinung, sie finden in Körper und Geist der arbeitenden Stände mehr Originelles und Charakteristisches als in den abgeschliffenen Dutzendgesichtern der oberen Zehntausend. Man erinnere sich etwa an Menzels Walzwerk und an Meuniers plastische Arbeitergestalten, an Gerhart Hauptmanns Weber und an so manche Schilderung nicht nur des vierten, sondern sogar des fünften Standes bei russischen Autoren. Auch bei unseren modernen Arbeiterführern fehlt es — allerdings wenn man von dem größten Teil der sozialdemokratischen Abgeordneten, die ja auch meist mit wirklicher Arbeit nichts zu tun haben, absieht — nicht an geistiger Individualität.

Ganz mangeln ja solche Perspektiven auch Nietzsche nicht, und um uns nicht einer einseitigen Darstellung schuldig zu machen, wollen wir zum Schluß wenigstens eine treffende Bemerkung wiedergeben: „Man klagt über die Zuchtlosigkeit der Masse: wäre diese erwiesen, so fiele der Vorwurf schwer auf die Gebildeten zurück; die Masse ist gerade so gut und böse wie die Gebildeten sind. Sie zeigt sich in dem Maße böse und zuchtlos als die Gebildeten zuchtlos sich zeigen; man geht ihr als Führer voran, man mag leben, wie man will: man hebt oder verdirbt sie, je nachdem man sich selber hebt oder verdirbt“ (V 389). — Aber trotz solcher einzelner Lichtblitze lagert doch Nacht und Vergangenheit über Nietzsches sozialen, richtiger unsozialen Gedanken. Eine der besten Ideen unserer Tage, die soziale, hat ihm nicht geleuchtet.

Achte Vorlesung.

Nietzsches Stellung zu Nation und Staat. Seine Kritik der geltenden Moral.

Freundschaft, Ehe, wirtschaftlich-soziale Verbindung waren die Formen menschlicher Gemeinschaft, über die wir bisher Nietzsches Gedanken vernahmen. Die naturgegebenen nationalen Beziehungen und die auf ihnen sich erbauende rechtliche Organisation im Staate in Nietzsches Betrachtung kennen zu lernen, wartet unser noch als letzte Aufgabe aus dem Ideenzusammenhange des „Menschlichen, Allzumenschlichen". Schon bei dem Kinde Nietzsche hatten wir einen eigentümlichen antinationalen Zug beobachtet, der sich sein Leben hindurch hielt, nämlich das Gewichtlegen auf eine angebliche polnische Abkunft. In den Tagen seines Werdens überwog dagegen ganz die nationale Stimmung. In den Kriegen von 1866 und 1870 stellte er sich tatsächlich wie prinzipiell auf die deutsch-nationale Seite. Das kommt besonders in den Briefen an seinen Freund Gersdorff zu kräftigem Ausdruck (Brw. I. 17, 110); er ist jetzt ein begeisterter Anhänger von Bismarck: „Unmäßiges Vergnügen bereitet mir Bismarck. Ich lese seine Reden, als ob ich starken Wein trinke: ich halte die Zunge an, daß sie nicht zu schnell trinkt und daß ich den Genuß recht lange habe" (Brw. I 69). Bald nach 1870 wandelt sich die Stimmung allerdings zunächst in der Richtung, daß er mit der äußeren Aufrichtung des Deutschen Reiches noch nicht die größere Aufgabe der Gewinnung einer spezifisch deutschen Kultur für erledigt ansieht,

ja die Gefahren, die gerade aus der ersteren Tatsache für die Ignorierung jener inneren Kultivierung erwuchsen, stark bebetont. Aber sein Zukunftsideal ist doch immer noch das spezifisch deutsche. Aus dem Nachlaß der Jahre 1874/77 stammt die Bemerkung: „Das deutsche Wesen ist noch gar nicht da, es muß erst werden; es muß irgendwann einmal herausgeboren werden, damit es vor allem sichtbar und ehrlich vor sich selber sei. Aber jede Geburt ist schmerzlich und gewaltsam" (III 435). In den nächsten Jahren wird dagegen seine Stellungnahme eine völlig andere; die Bedeutung, die er den Rassen und Nationen beilegt, wird eine immer verschwindendere, speziell der deutschen widmet er eine scharfe Kritik und eine außerordentliche Geringschätzung, die sich in den letzen Schriften bis zu einem maßlosen und wüsten Schimpfen steigert, während er für die romanischen Nationen, speziell die Franzosen, ein gut Teil Sympathie übrig hat, nicht minder aber auch für die Russen und die Juden. Sein Ziel wird der gute Europäer. Er spricht von dem „Nationalitätswahnsinn", der sich zwischen die Völker Europas gelegt hat und noch legt (VIII 228) und hält seine Zwecke schon deshalb für sinnlos, weil die meisten der europäischen Nationen gar keinen festen Rassecharakter mehr besitzen und zwar am wenigsten die heutige deutsche. „Mit keinem Menschen umgehen, der an dem verlogenen Rassenschwindel Anteil hat" (VIII 21). „Die deutsche Seele ist vor allem vielfach, verschiedenen Ursprungs, mehr zusammen- und übereinandergesetzt als wirklich gebaut: das liegt an ihrer Herkunft. Ein Deutscher, der sich erdreisten wollte, zu behaupten ‚zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust', er würde sich an der Wahrheit arg vergreifen, richtiger, hinter der Wahrheit um viele Seelen zurückbleiben. Als ein Volk der ungeheuerlichsten Mischung und Zusammenrührung von Rassen, vielleicht sogar mit einem Übergewicht des vorarischen Elementes, als Volk der Mitte in jedem Verstande, sind die Deutschen unfaßbarer, umfänglicher, widerspruchsvoller, unbekannter, unberechenbarer, überraschender, selbst erschrecklicher als es andere Völker sich selber sind" (VIII 209). Während für ihn die alten Germanen, diese schweifenden blonden

Bestien etwas Anziehendes haben und als Vorbilder für den Übermenschen in Betracht kommen, betont er energisch, daß sich daraus kein günstiges Vorurteil für die gegenwärtigen Deutschen ableiten lasse, weil „zwischen alten Germanen und uns Deutschen kaum eine Begriffs- geschweige eine Blutsverwandtschaft besteht". Er spricht den Deutschen die ihnen traditionell beigemessene Tiefe ab und erklärt sie für oberflächlich, vor allen Dingen aber wirft er ihnen eine gerade auch in der gegenwärtigen Sprache zur Erscheinung kommende ungeheure Stillosigkeit vor, will dann seit der Gründung des Reiches einen zunehmenden Rückgang des deutschen Geistes beobachten, da das neue Reich wieder auf den „verbrauchtesten und bestverachteten Gedanken gegründet: die Gleichheit der Rechte und der Stimmen" (X 21), vor allem aber, weil das geistige Leben zugunsten materieller Interessen — der Kaufmann wird der eigentlich herrschende Faktor — und der großen Politik, zu welcher die Deutschen nicht geschaffen sind, zurückgestellt wird. Auch seine Bewunderung für Bismarck schwindet ganz. „Wieviel verdrießliche Schwere, Lahmheit, Feuchtigkeit, Schlafrock, wieviel Bier ist in der deutschen Intelligenz! Wie ist es eigentlich möglich, daß junge Männer, die den geistigsten Zielen ihr Dasein weihen, nicht den ersten Instinkt der Geistigkeit, den Selbsterhaltungsinstinkt des Geistes in sich fühlen — und Bier trinken?" (X 285). „Goethe ist der letzte Deutsche, vor dem ich Ehrfucht habe" (X 340), vor allem weil er für Napoleon und ohne Interesse für die deutschen Freiheitskriege gewesen ist. Für die überaus scharfen Invektiven gegen die Deutschen aus letzter Zeit sind nicht nur sachliche Gründe, sondern auch die persönlichen seiner geringen Beachtung in Deutschland Motiv gewesen, wie er das selbst einmal in der Götzendämmerung andeutet: „Man fragt mich öfter, wozu ich eigentlich deutsch schreibe, nirgendswo würde ich schlechter gelesen, als im Vaterlande" (X 341), und wie es auch im Ecce deutlich als der eigentliche Anlaß für solche Behauptungen erscheint, daß die Deutschen alle großen Kulturverbrechen von vier Jahrhunderten auf dem Gewissen haben" (110) oder „Man kommt beim Deutschen, bei-

nahe wie beim Weibe, niemals auf den Grund, er hat keinen" (l. c. 112). Eine sachliche Bewertung lassen also diese letzten Äußerungen nicht mehr zu, sondern nur noch eine persönliche, wenn nicht pathologische, die uns an dieser Stelle aber nicht mehr kümmert. Noch weniger sympathisch als die Deutschen sind Nietzsche die Engländer, gemessen am Maße der Geistigkeit, des Stiles und des Antidemokratischen. Sie sind keine „philosophische Rasse" (X 221), auch Männer wie Darwin und Spencer erscheinen ihm als recht mittelmäßige Talente und Carlyle als ein „abgeschmackter Wirrkopf" (VIII 221 u. 223), „der Engländer, düsterer, sinnlicher, willensstärker und brutaler als der Deutsche — ist aber deshalb als der Gemeinere von beiden auch frömmer als der Deutsche: er hat das Christentum eben noch nötiger" (VIII 222). „. . . Man höre ihn sprechen; man sehe die schönsten Engländerinnen gehen . . . endlich: man höre sie singen: Aber ich verlange zu viel" (222). Ganz anders lautet sein Urteil über Frankreich; wie er sich persönlich bemühte, mit hervorragenden Franzosen wie mit Taine anzuknüpfen und sich mit seinem alten Freunde Rohde überwarf, weil dieser jenem nicht die gleiche Hochschätzung entgegenbringen wollte, so behauptet er auch prinzipiell und generell: „Auch jetzt noch ist Frankreich der Sitz der geistigsten und raffiniertesten Kultur Europas und die hohe Schule des Geschmackes" (VIII 224). „. . . Es gibt noch einen dritten Anspruch auf Überlegenheit: im Wesen der Franzosen ist eine halbwegs gelungene Synthesis des Nordens und des Südens gegeben" (l. c. 226). Nietzsche bemüht sich darum zu zeigen, wie die höchsten Blüten deutschen Geisteslebens mit Paris in Zusammenhang stehen, selbst Richard Wagner. In einem wunderlichen Widerspruch mit diesem Preis des raffiniertesten Kulturvolkes scheint es zu stehen, wenn Nietzsche daneben noch die Russen besonders schätzt, von Rußlands Eintreten in die europäische Politik besonders Großes erwartet, ein Zusammengehen mit ihm anrät und von Dostojewski als dem „einzigen Psychologen" schwärmt, von dem er etwas zu lernen hatte (X 334). Aber von Nietzsches Grundprinzipien, von seinem letzten Ideale, dem Übermenschen aus, betrachtet, er-

scheint diese Stellungnahme durchaus begreiflich. Ist der Übermensch sowohl das höchste Produkt der Kultur wie die Wiedererweckung der elementarsten Natur, so wird auch ein Volk, bei dem der Naturzustand noch besonders ungebrochen ist und bei welchem zudem die Starken noch viel Spielraum zur Durchsetzung ihres Machtwillens haben, auf Sympathie rechnen können. — Mit dem Problem des Judentums hat sich Nietzsche häufig beschäftigt, gingen doch seit dem Ende der siebziger Jahre die Wogen des Antisemitismus besonders hoch, der ihm später durch die Vermählung seiner Schwester mit dem Antisemitenführer Förster persönlich noch näher trat. Mit dieser Richtung wollte er durchaus nichts zu schaffen haben und regte für sie das gleiche Verfahren an, das sie in ihren extremsten Vertretern gegen die Juden gefordert hatten: „wozu es vielleicht nützlich und billig wäre, die antisemitischen Schreihälse des Landes zu verweisen" (VIII 220). Bei den Juden übersieht zwar Nietzsche nicht ihre Schwächen und abstoßenden Seiten — in seiner früheren Zeit bringt er sie noch viel unbefangener zum Ausdruck als später —, aber meist tut er das in einer Form, die mit kräftiger Anerkennung und Bewunderung für ihre Größe verknüpft ist. Aus „Menschlichem, Allzumenschlichem" mag als charakteristische Äußerung herausgehoben werden: „Unangenehme, ja gefährliche Eigenschaften hat jede Nation, jeder Mensch: es ist grausam zu verlangen, daß der Jude eine Ausnahme machen solle. Jene Eigenschaften mögen sogar bei ihm in besonderem Maße gefährlich und abschreckend sein; und vielleicht ist der jugendliche Börsenjude die widerlichste Erfindung des Menschengeschlechtes überhaupt. Trotzdem möchte ich wissen, wieviel man bei einer Gesamtabrechnung einem Volke nachsehen muß, welches, nicht ohne unser aller Schuld, die leidvollste Geschichte unter allen Völkern gehabt hat, und dem man den edelsten Menschen (Christus) den reinsten Weisen (Spinoza), das mächtigste Buch und das wirkungsvollste Sittengesetz der Welt verdankt" (III 353 ff.). Noch anerkennender heißt es zehn Jahre später in „Jenseits von Gut und Böse": „Die Juden sind aber ohne allen Zweifel die stärkste, zäheste und reinste Rasse, die jetzt in Europa lebt,

sie verstehen es, selbst noch unter den schlimmsten Bedingungen sich durchzusetzen, vermöge irgendwelcher Tugenden, die man heute gern zu Lastern stempeln möchte" (VIII 219). Auch hier ist es wieder der gleiche Grundmaßstab, durch dessen Anwendung Nietzsche zu einer so positiven Bewertung des Judentums kommt: in ihm lebt ein ungebrochener natürlicher Wille zur Macht, den es rücksichtslos und erfolgreich durchzusetzen weiß. Man darf die Bedeutung dieser judenfreundlichen Richtung Nietzsches nicht unterschätzen, wenn es sich um das Verständnis der Ursachen handelt, daß dieser Mann trotz seiner in so vielen Punkten antimodernen Richtung so populär zu werden vermochte. Seine Judenfreundlichkeit hat ihm den Weg zu den Herzen vieler Männer gebahnt, die in Literatur und Bildung oder andererseits in sozialistischen Kreisen maßgebend sind und die dem Volke der Juden angehören.

Nietzsche wünscht keiner Nation — auch nicht von den ihm sympathischen — eine ewige Dauer, sie sollen sich alle miteinander vermischen, auch die Juden, um so ein höheres Genus von Menschen hervorzubringen, die guten Europäer, ein von Nietzsche in seinen Schriften mit ganz besonderer Vorliebe verwandter Begriff. Schon 1876 verlangte er, daß man sich nur „ungescheut als guter Europäer ausgeben und durch die Tat an der Verschmelzung der Nationen arbeiten soll" (III 353). Das gegenwärtige stärkere Hervortreten des Nationalitätsbewußtseins hält er nur für eine ganz kurze Episode: „Dank alledem und manchem heute ganz Unaussprechbaren werden jetzt die unzweideutigsten Anzeichen übersehen oder willkürlich und lügenhaft umgedeutet, in denen sich ausspricht, daß Europa Eins werden will. Bei allen tieferen und umfänglicheren Menschen dieses Jahrhunderts war es die eigentliche Gesamtrichtung in der geheimnisvollen Arbeit ihrer Seele, den Weg zu jener neuen Synthesis vorzubereiten und versuchsweise den Europäer der Zukunft vorweg zu nehmen. . . . Ich denke an Menschen wie Napoleon, Goethe, Beethoven, Stendhal, Heinrich Heine, Schopenhauer" (VIII 229). Auf eine internationale europäische Geisteskultur zielt Nietzsches letzte Tendenz.

Nehmen wir zu ihr wieder mit Beschränkung auf ihren

prinzipiellen Gehalt und ohne Zurechtrückung aller einzelnen konkreten Beobachtungen Stellung, so können wir zunächst konstatieren, daß Nietzsche hier nicht wie bei Ehe, Freundschaft, Sozialismus Ideale der klassischen Antike, die ja durchaus national gerichtet war, erneuert. Vielmehr knüpft er hier an Stimmungen der ausgehenden antiken Welt an, wie sie in dem die Nationen entwurzelnden, zu einer höheren Einheit verbindenden Imperium Romanum wach wurden. Nicht minder aber biegt er in die übernationale Linie des Urchristentums und in die teilweise bis ins Antinationale sich bewegende des Katholizismus ein, während nationale Regungen schon im Mittelalter und dann besonders kräftig durch ihre Verbindung mit dem lutherischen Protestantismus ans Licht traten. Sie wurden ja wieder durch die Weltbürgerstimmung des 18. Jahrhunderts zurückgedrängt, um sich im 19. Jahrhundert zu einer solchen Stärke nach und nach zu erheben, daß der Gedanke des Internationalen und Universalen, als dessen Vertreter Nietzsche mit Recht eine Reihe der bedeutendsten Geistesheroen in Anspruch genommen hat, fast in der Versenkung verschwunden ist und augenblicklich von vielen wie etwas Unrechtes empfunden wird.

Gerade um des letzteren Umstandes willen sehen wir in Nietzsches kräftigerer Akzentuation des universalen Ideals eines internationalen Geisteslebens ein notwendiges Gegengewicht wider einen einseitigen Abschluß der Nationen und eine engherzige chauvinistische Verherrlichung der eigenen, so gewiß auch Nietzsche seinerseits bis zu den entgegengesetzten Extremen fortgeschritten ist. Denn eine wirklich fruchtbare, dauernde und immer reichere Synthese eines europäischen Geisteslebens kann nur zustande kommen, wenn jede Nation einen originalen Eigenbesitz hat, den sie einschießen kann und den sie in erster Linie zu pflegen hat, gerade um die anderen mit ihm bereichern zu können. Genau so wie das Individuelle sich nicht gegen das Gemeinsame wenden, dieses aber auch nicht durch jenes beseitigt werden darf, ebenso soll das Nationale das Universale nicht ausschließen, aber auch nicht das eine sich an die Stelle des anderen drängen. Auch

die Kritik Nietzsches an dem Rassenbegriff wird man in einer Zeit, wo die Gedanken Gobineaus und Chamberlains vieler Ohren gewonnen haben, zur Berücksichtigung empfehlen dürfen, da in die Natur der — zudem fast nirgends mehr rein bestehenden — Rassen vieles hineingeheimnißt wird, was Produkt geschichtlicher Entwicklung ist. Auch die Beobachtung, daß im neuen Reich die innere Entwicklung mit der äußeren und materiellen kaum Schritt gehalten und die Zeiten der nationalen Zerrissenheit vielleicht die kulturell und geistig reicheren waren, wird man nicht von der Hand weisen dürfen.

Negativer fast noch als zur Nation ist Nietzsches Stellung zum Staate: „So wenig als möglich Staat! Ich bedarf des Staates nicht, ich hätte mir, ohne jenen herkömmlichen Zwang, eine bessere Erziehung gegeben, nämlich eine auf meinen Leib passende, und die Kraft gespart, welche im Sichlosringen vergeudet wurde. . . . Ich weiß, woran diese Staaten zugrunde gehen werden, an dem Non plus ultra-Staat der Sozialisten: dessen Gegner bin ich, und schon im jetzigen Staate hasse ich ihn“ (V 389 ff.). Im Zarathustra wendet sich ein besonderes Kapitel wider den Staat unter dem Titel: „Von neuen Götzen“, der mit den Sätzen schließt: „Dort, wo der Staat aufhört, da beginnt erst der Mensch, der nicht überflüssig ist“ (VII 22). Zwei Grundmotive sind es, die vor allen Dingen Nietzsches Opposition leiten, einmal das Verhältnis des Staates zum Rechte, dessen richterliche Handhabung eine seiner Hauptaufgaben ist, und dann seine antiindividuelle nivellierende Tendenz. In der ersteren Hinsicht ist es sowohl das Moment des Zwanges wie die im Recht mit ausgesprochene moralische Beurteilung, die Nietzsche beanstandet. Da in der Tat Recht und Sittlichkeit unauflöslich miteinander verbunden sind, und Nietzsches eigentlicher Widerspruch sich gegen die letztere richtet, wird erst später seine diesbezügliche Gedankenwelt darzustellen und zu beurteilen sein. Aber auch der andere kritische Einsatzpunkt Nietzsches bei seiner Verwerfung des Staates lehrt uns nur wieder einen schon bekannten Grundton seiner Weltanschauung von neuem kennen. Das Individuum soll ja völlig unabhängig sein; weil aber der Staat es einschränkt und je

mehr er es tut, desto verwerflicher ist er. Infolgedessen sind ihm besonders die demokratischen Machtmittel, die den gegenwärtigen Staat zu regieren scheinen, widerwärtig wie das allgemeine Wahlrecht, der Parlamentarismus, die Presse: „Die Deutschen haben das Pulver erfunden, aber sie haben es wieder gut gemacht, indem sie die Presse erfanden." Den Liberalismus definiert er „als Herdenvertierung", so wenig er sich auch zu dem landläufigen Konservatismus hingezogen fühlt. Das absolute Regiment im Staate ist ihm das sympathischste, läßt er doch die beiden Könige im Zarathustra darüber klagen: „Wir sind nicht die Ersten — und müssen es doch bedeuten: dieser Betrügerei sind wir endlich satt und ekel geworden" (VII 357); allerdings erweckt ihm die erbliche Monarchie das Bedenken: „Es gibt kein härteres Unglück in allem Menschenschicksale, als wenn die Mächtigen der Erde nicht auch die ersten Menschen sind" (VII 338). Wieder steht Nietzsche mit seiner Stellung zum Staate wie früher in der zur Nation in scharfem Widerspruch zu antiken Idealen und zu ihrer kräftigsten Erneuerung bei Hegel und ihrer milderen im common sense des 19. Jahrhunderts; der Individualismus des 18. Jahrhunderts und indirekt auch der Unabhängigkeitssinn der christlichen Religion wie jeder freien, geistigen Macht, die sich nicht reglementieren und unterwerfen lassen will, leitet ihn. Und doch hat er zuletzt noch einen Weg zu einer positiven Würdigung des Staates gefunden, der aber nur für den gangbar ist, der sich mit Nietzsches neuer Moral befreunden kann. Von der durchaus richtigen Beobachtung aus, daß der Staat bei seinem Handeln sowohl gegenüber seinen Untertanen wie erst recht fremden Staaten gegenüber eine von der Privatmoral verschiedene, ja zum guten Teil ihr entgegengesetzte Sittlichkeit befolgt, erklärt sich Nietzsche für den Staat, weil er ihn unter diesem Gesichtspunkt zu definieren vermag als: „der Staat oder die organisierte Unmoralität — inwendig: als Polizei, Strafrecht, Stände, Handel, Familie; auswendig: als Wille zur Macht, zum Kriege, zur Eroberung, zur Rache. Wie wird es erreicht, daß er eine große Menge Dinge tut, zu denen der einzelne sich nie verstehen würde? Durch Zerteilung der Verantwortlichkeit,

des Befehlens und der Ausführung. Durch Zwischenlegung der Tugenden des Gehorsams, der Pflicht, der Vaterlands- und Fürstenliebe. Durch Aufrechterhaltung des Stolzes, der Strenge, der Stärke, des Hasses, der Rache — kurz aller typischen Züge, welche dem Herdentypus widersprechen" (X 2). Der Staat erscheint Nietzsche jetzt nicht mehr als das rechtlich organisierte Volk, das die einzelnen starken Individuen an ihrer Entfaltung hindert, sondern wesentlich als die Sonderorganisation dieser Starken, welche die übrigen nach den Grundsätzen der neuen Moral regieren, — Züge, die von den oligarchischen und tyrannischen Staatsformen der Antike in der Hauptsache abgelesen sind. Wie Nietzsche ihre Anerkennung ganz auf das Grundprinzip seiner Sittlichkeit erbaut, so kann ihre Beurteilung auch nur durch die Auseinandersetzung mit jener erfolgen.

Stärker noch als die Besprechung aller anderen Gebiete drängt darum Nietzsches Staatsauffassung zur Kenntnisnahme und Kritik seiner sittlichen Ideen. In stetem Aufstieg sind wir ihnen näher gekommen und das Betreten dieses Hochplateaus in Nietzsches Gedankenwelt erfordert darum keinen Sprung mehr. War unser Ausgangspunkt in der Darstellung von Nietzsches Stellung zum Leben des Einzelnen und zu den Gemeinschaftsformen der Freundschaft, Ehe, dem sozialen und nationalstaatlichen Leben „Menschliches, Allzumenschliches", d. h. die Hauptschrift seiner Übergangsperiode, deren Nachwirkungen und Umbildungen wir allerdings bis in seine Reifezeit hinein verfolgten, so setzen wir nunmehr ganz in seiner letzten selbständigen Periode ein. Er sagt im Ecce homo von der im Jahre 1881 erschienenen Morgenröte: „Mit diesem Buch beginnt mein Feldzug gegen die Moral" (82). Er hat — richtig verstanden — mit dieser Charakteristik durchaus recht. Versteht man unter einem Feldzug eine längere Zeit währende, wohlüberlegte Aktion, so beginnt in der Tat Nietzsches Auseinandersetzung mit der Moral erst jetzt. An einzelnen Streifzügen und Husarenritten hat es freilich auch vorher nicht gefehlt, und fast alle die in der „Morgenröte" und in den späteren Schriften ausgeführten Thesen finden sich auch schon vorher in aphoristischer Form, — ein Beweis, daß sie

nicht durch die später angestellte, eingehendere, geschichtlich-psychologische Untersuchung erst gewonnen sind, sondern diese erst zur nachträglichen Stützung jener durch intuitive Lebensbeobachtung und Inspiration erworbenen Thesen herangezogen wurden. Die erste umfassendere Spur seiner späteren Auffassung vom Wesen der Moral kann man in einem aus dem Nachlaß veröffentlichten Aufsatz aus dem Jahre 1873 „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn" finden. Im „Menschlichen, Allzumenschlichen" trägt das zweite Hauptstück den Titel „Zur Geschichte der moralischen Empfindungen", in dem schon seine beiden Haupttheorien angedeutet werden mit den Worten: „Zuerst nennt man einzelne Handlungen gut oder böse ohne alle Rücksicht auf deren Motive, sondern allein der nützlichen oder schädlichen Folgen wegen" (III 63 cf. IV 224). „Der Begriff gut und böse hat eine doppelte Vorgeschichte: nämlich einmal in der Seele der herrschenden Stämme und Kasten. . . . Gut und schlecht ist eine Zeitlang soviel wie vornehm und niedrig, Herr und Sklave. . . . Sodann in der Seele der Unterdrückten, Machtlosen. Hier gilt jeder andere Mensch als feindlich, rücksichtslos, ausbeutend, grausam, listig, sei er vornehm oder niedrig" (III 69). Ebenso tritt er schon hier für den Egoismus ein (163) und lehnt jede moralische Verantwortlichkeit und die Selbständigkeit der Gewissensfunktion ab (IV 230).

Allein eine allseitige Erörterung dieser Fragen erfolgte doch erst seit den achtziger Jahren und zwar so, daß sie nun in den engsten Zusammenhang mit dem letzten Ziel seiner Philosophie und ihrem Hauptwerke, der Umwertung aller Werte trat. Der Begriff des Wertes wird für Nietzsche der beherrschende in seiner Gedankenrichtung und infolgedessen sieht er es als die ihm gewiesene Aufgabe an, die bisher geltenden Werte auf die Rechtmäßigkeit ihres Anspruches hin zu prüfen, und da diese Prüfung negativ ausfällt, durch neue zu ersetzen. Die Werte, die ihn interessieren, sind aber nicht die theoretischen, wie etwa der unserer Erkenntnis, sondern die praktischen höchsten Lebenswerte, die unser Handeln bestimmen, und das sind in erster Linie die

moralischen. Nietzsche bewegt sich mit dieser Hervorhebung der moralischen Werte in gewissem Sinne in der Linie Kants, der die praktische Vernunft der theoretischen überordnete im Unterschied zu den meisten früheren und auch einem guten Teile der nachkantischen Philosophie, für welche die theoretischen Probleme und der Geltungswert der Erkenntnis im Vordergrund standen. Freilich tritt Nietzsche damit nun sogleich in vollen Gegensatz gerade zu Kant, daß er die sittlichen Werte keineswegs als unantastbar und als die unerschütterlichen alle anderen Gewißheiten tragenden Fundamente ansieht, sondern auch sie einer Untersuchung und zwar mit durchaus skeptischer Fragestellung unterwirft. Man wird sagen dürfen, daß er damit der Grundtendenz der neueren Geistesentwicklung sich einfügt und sie zu ihrem konsequenten Ende führt. Denn wenn in jener Religion wie jegliche Metaphysik nach dem Recht ihrer Ansprüche gefragt, wenn die Gültigkeit des menschlichen Erkennens für transsubjektive Objekte geleugnet, wenn überhaupt alle objektiven Autoritäten erschüttert werden, so ist keinerlei Anlaß, diese Methode nicht auch einmal auf das sittliche Gebiet anzuwenden, und Nietzsche hat vollkommen Recht, wenn er sich darüber wundert, daß dieser Fortschritt nicht schon längst vollzogen ist. An einzelnen Ansätzen dazu, die von Nietzsche entsprechend einer früher konstatierten Eigentümlichkeit fast ganz ignoriert werden, hat es allerdings nicht gefehlt. Diese Prüfung der geltenden Moralwerte hat Nietzsche in der ausführlichsten, am strengsten wissenschaftlichen Form nicht in der „Morgenröte“ und in der „Fröhlichen Wissenschaft“, sondern in den beiden miteinander zusammenhängenden Schriften aus dem Jahre 1885/87 „Jenseits von Gut und Böse“ und „Zur Genealogie der Moral“ vollzogen, an die wir darum besonders die Darstellung und Beurteilung von Nietzsches kritisch-ethischen Gedankengängen anschließen. — Die gegenwärtige Moral charakterisiert sich für ihn vornehmlich durch zwei Merkmale, einmal durch die selbständige Stellung und schroffe Entgegensetzung, welche sie den Begriffen Gut und Böse gibt und dann durch den Inhalt, welchen sie dem Guten gibt, indem sie Liebe, Mitleid zum Nächsten,

Altruismus und die damit zusammenhängenden Tugenden fordert. Anders ausgedrückt stellt er die Doppelfrage, ob es in dem Innern des Menschen ein selbständiges, allein nach der Norm von Gut und Böse urteilendes Organ, oder noch einfacher ausgedrückt, ob es ein sittliches Gewissen gibt, und dann ob die inhaltliche Norm dieser Gewissensurteile Liebe und Mitleid wirklich richtig und haltbar sei. In der Vorrede zur Genealogie der Moral nennt er als die beiden ihn schon seit langen Zeiten bewegenden Probleme „welchen Ursprung eigentlich unser Gut und Böse habe“ (VIII 289) und das „Problem vom Werte des Mitleids und der Mitleidsmoral“ (293). Zur Beantwortung der ersten Frage verfügt Nietzsche über eine ganze Anzahl von Theorien, man wird hauptsächlich drei unterscheiden können, die allerdings insofern einen gemeinsamen Zug haben, daß sie uns sämtlich in vergangene Zeiten zurückführen. Nietzsche kann nämlich nicht leugnen, „daß durchschnittlich jetzt einem jeden das Bedürfnis danach angeboren ist, als eine Art formalen Gewissens, welches gebietet: ‚Du sollst irgend etwas unbedingt tun, irgend etwas unbedingt lassen‘, kurz ‚du sollst“ (VIII 129), ebensowenig, daß die Menschen, soweit wir sie wirklich geschichtlich zurückverfolgen können, ein Gewissen gehabt haben. Zu dessen Entstehung und Erklärung bleibt darum nur die Flucht in die Vorgeschichte übrig, von der Nietzsche behauptet, daß in ihr die „eigentliche Arbeit des Menschen an sich selber“ geleistet worden sei (VIII 345). Nach der ersten Theorie kannte man in jener Urzeit der Menschheit nur die Kategorien Nützlich und Schädlich, d. h. man bewertete die Handlungen der Menschen ausschließlich nach ihren Folgen, aber nicht nach ihren Motiven. Im „Jenseits von Gut und Böse“ heißt es: „Die längste Zeit der menschlichen Geschichte hindurch — man nennt sie die prähistorische Zeit — wurde der Wert oder Unwert einer Handlung aus ihren Folgen abgeleitet . . . so war es die rückwirkende Kraft des Erfolges oder Mißerfolges, welche den Menschen anleitete, gut oder schlecht von einer Handlung zu denken. Nennen wir

diese Periode die vormoralische Periode der Menschheit. . . . In den letzten zehn Jahrtausenden ist man hingegen auf einigen großen Flächen der Erde Schritt für Schritt so weit gekommen, nicht mehr die Folgen, sondern die Herkunft der Handlung über ihren Wert entscheiden zu lassen: ein großes Ereignis als Ganzes, eine erhebliche Verfeinerung des Blickes und Maßstabes, die unbewußte Nachwirkung von der Herrschaft aristokratischer Werte und des Glaubens von ‚Herkunft', das Abzeichen einer Periode, welche man im engeren Sinn als die moralische bezeichnen darf" (VIII 52). Allein diese Theorie Nietzsches bietet breite Angriffsflächen und läßt die Haupträtsel ungelöst. Zuerst befremdet die Sicherheit, mit der Nietzsche von dem Inhalt und der Entwicklung der vorgeschichtlichen Periode der Menschheit erzählt, er weiß über sie ganz genau Bescheid, verfügt über eine intime Kenntnis der geistigen Maßstäbe, welche jene Urmenschen anwandten. Woher hat er sie? Doch ausschließlich aus seiner Phantasie, eine Erkenntnis, an der man sich durch einen Vergleich mit der Naturwissenschaft und ihren Aussagen über die Prähistorie nicht irre machen lassen darf. Soweit diese sich nicht auch in Phantasien ergeht — und daran hat es ja nicht gefehlt —, sondern wirklich begründete Aussagen macht, stützt sie sich doch auf Materialien, die aus der Prähistorie in die Historie hineinragen, auf Reste früherer Weltperioden, die sich in der unseren erhalten haben. Mit solchen Mitteln arbeitet Nietzsche aber nicht, da keine geistigen Bekenntnisse der Urmenschen mit verkalkt und auf uns gekommen sind, die von den Motiven ihrer Handlungen und den Maßstäben ihrer Urteile Kunde geben. Bestenfalls handelt es sich also bei Nietzsche um eine der Natur der Sache nach unbeweisbare Hypothese. Die Zuneigung zu ihr wird also ganz davon abhängig sein, ob sie den angenommenen Tatbestand des Ersatzes der Begriffe nützlich und schädlich durch die Begriffe gut und böse und der Änderung des Beurteilungsmaßstabes — statt der Berücksichtigung der Folgen die der Motive — wirklich erklärt. Wenn man die zitierten und andere ähnliche Äußerungen Nietzsches ganz genau überlegt, so findet man — von einem gleich zu berück-

sichtigenden Gedanken, der zu der zweiten Theorie hinüberführt noch abgesehen —, auch nicht den geringsten Ansatz zu einer solchen Erklärung, vielmehr wird einfach konstatiert, daß man in zwei aufeinanderfolgenden Perioden der Menschheit mit so verschiedenen Kategorien und Maßstäben gearbeitet habe, aber nicht wie sich ursächlich die moralische aus der vormoralischen entwickelt habe. In dieser Hinsicht hatte sich Rée in seinem Buche über „Der Ursprung der moralischen Empfindungen" 1877 bemüht, indem er behauptete, man hätte in späterer Zeit bei einer Reihe von Handlungen vergessen, daß man sie ursprünglich nur wegen ihren nützlichen Folgen gut genannt hätte und sie dann rein um ihrer Motive willen später so bezeichnet. Aber dawider wendet sich Nietzsche selbst mit einer Reihe von guten Gründen, die man bei ihm in der „Genealogie der Moral" nachlesen möge (VIII 305), wie er denn überhaupt später — auch um von Rée im Interesse seiner Selbständigkeit soweit wie möglich abzurücken — diese Entstehung unserer Unterscheidung zwischen Gut und Böse aus einem ehemals allein bestehenden Nützlich und Schädlich mehr und mehr in den Hintergrund gedrängt hat zugunsten einer zweiten Theorie.

Neunte Vorlesung.

Nietzsches Kritik der geltenden Moral und Religion.

Auch bei der zweiten Theorie, die Nietzsche zur Erklärung der Moral, der Aufstellung und Unterscheidung der Begriffe Gut und Böse vorträgt, geht er in die Prähistorie zurück und unterscheidet in ihr eine doppelte Klasse von Menschen, die Herrenmenschen und die Sklaven, in denen er die Schöpfer einer zwiefachen sich schroff gegenüberstehenden Moral sehen will. In „Jenseits von Gut und Böse“ spricht er sich darüber in folgenden für seine gesamten Darlegungen auf diesem Gebiet vielleicht charakteristischsten Anschauungen aus, die es darum ausführlicher im Wortlaut zu reproduzieren gilt: „Es gibt Herrenmoral und Sklavenmoral . . . die moralischen Wertunterscheidungen sind entweder unter einer herrschenden Art entstanden, welche sich ihres Unterschiedes gegen die beherrschte mit Wohlgefühl bewußt wurde — oder unter den Beherrschten, den Sklaven und Abhängigen jeden Grades. Im ersten Fall, wenn die Herrschenden es sind, die den Begriff ‚gut‘ bestimmen, sind es die erhabenen stolzen Zustände der Seele, welche als das Auszeichnende und die Rangordnung Bestimmende empfunden werden. Man bemerkt sofort, daß in dieser ersten Art Moral der Gegensatz ‚gut‘ und ‚schlecht‘ soviel bedeutet wie ‚vornehm‘ und ‚verächtlich‘ . . . . . Es liegt auf der Hand, daß die moralischen Wertbezeichnungen überall

zuerst auf Menschen und erst abgeleitet und spät auf Handlungen gelegt worden sind. . . . Die vornehme Art Mensch fühlt sich als wertbestimmend, sie hat nicht nötig, sich gut heißen zu lassen, sie urteilt, was mir schädlich ist ,das ist an sich schädlich', sie weiß sich als das, was überhaupt erst Ehre den Dingen verleiht, sie ist wertschaffend. . . . Es steht anders mit dem zweiten Typus der Moral, der Sklavenmoral. Gesetzt, daß die Vergewaltigten, Gedrückten, Leidenden, Unfreien, ihrer selbst Ungewissen und Müden moralisieren: was wird das Gleichartige ihrer moralischen Wertschätzungen sein . . . hier kommt das Mitleiden, die gefällige hilfbereite Hand, das warme Herz, die Geduld, der Fleiß, die Demut, die Freundlichkeit zu Ehren —, denn das sind hier die nützlichsten Eigenschaften und beinahe die einzigen Mittel, den Druck des Daseins auszuhalten. Die Sklavenmoral ist wesentlich Nützlichkeitsmoral. Hier ist der Herd für die Entstehung jenes berühmten Gegensatzes ,gut' und ,böse': — ins Böse wird die Macht und Gefährlichkeit hinein empfunden" (VIII 239 ff.). Bei der Beurteilung dieser Theorie wollen wir nicht noch einmal darauf Gewicht legen, daß es sich bestenfalls um eine brauchbare Hypothese handelt, sondern nur die dialektisch äußerst geschickte und vom Durchschnittsleser darum kaum erfaßte Umgehung des springenden Punktes betonen, nämlich der Erklärung der Ausbildung so radikaler absoluter Unterschiede, wie sie hiernach Herren und Sklaven von jeher vollziehen sollen. Unwillkürlich ist Nietzsche hier allein zur Beantwortung seiner zweiten Hauptfrage, wie der bestimmte Inhalt unserer gegenwärtigen und einer ihr inhaltlich widersprechenden Moral zu erklären sei, übergegangen — auf die wir unsererseits jetzt noch nicht kritisch Rücksicht nehmen —, hat dafür aber die erste Frage unbeantwortet gelassen, wie die Menschen zu der Anwendung einander ausschließender, absoluter und darum moralischer Kategorien gekommen sind, warum sowohl Herren wie Sklaven eine als Moral zu bezeichnende Erscheinung ausgebildet haben. Einfacher und im Bilde ausgedrückt, sucht er zwar zu erklären, warum die einen den Berg für schwarz und das Tal für weiß ansehen, die anderen aber umgekehrt den

Berg für weiß und das Tal für schwarz, nicht aber warum sie überhaupt mit einander so schroff gegenüberstehenden Farben wie schwarz und weiß rechnen und woher sie diese kennen gelernt haben. Bei einer genaueren Einzelexegese der mitgeteilten Sätze ließen sich ganz genau die Worte markieren, an denen Nietzsche durch einen kühnen Sprung über die eigentliche Schwierigkeit hinwegleitet, so wenn er den vornehmen Menschen ohne weiteres von dem Urteil „was mir schädlich ist" zu dem anderen „das ist an sich schädlich" fortschreiten läßt, oder wenn er ganz naiv die Herren, besonders aber die Sklaven die Fähigkeit schon von Anfang an besitzen läßt, die es erst zu erklären gilt, nämlich das „moralisieren", indem er damit anhebt: „Gesetzt daß die Vergewaltigten moralisieren ... was wird das Gleichartige ihrer moralischen Wertschätzungen sein?" Letztlich kommt ja hier Nietzsche doch auch wieder auf die Rettung hinaus, das Moralische und das Nützliche beziehungsweise Schädliche möglichst miteinander zu identifizieren; damit aber ist er wieder zu der Stelle zurückgelangt, an der wir ihn schon einmal ratlos stehen lassen mußten und hat sich in Widerspruch gesetzt zu seinen eigenen richtigen Beobachtungen des Gewissens, welches sein: ‚du sollst oder du sollst nicht' ohne jede erkennbare Rücksicht auf das Nützliche und Schädliche ausspricht, ja wie wir hinzufügen können, das vielfach ein Nützliches — etwa eine Täuschung — schlecht und ein Schädliches — etwa ein Opfer — gut nennt.

So bleibt denn noch die dritte Theorie zur Erklärung des Gewissens und zwar genauer des schlechten Gewissens, das den Menschen verurteilt, übrig, die Nietzsche in „Zur Genealogie der Moral" vorträgt. Nietzsche versetzt sich wieder mit kühner Phantasie in die Zeit, wo der Mensch noch kein Gewissen, sondern nur seine natürlichen egoistischen Instinkte hatte, die sich auf die Unterwerfung, Beraubung, Beherrschung, Verachtung der anderen richteten. Diese Zeit dauerte nicht immer, die Menschen kamen zu einer Gemeinschaft, welche die einander vernichtenden Triebe einschränkte und eine Entladung der feindlichen Instinkte gegen die anderen nicht mehr gestattete. Damit aber war der Mensch genötigt, seine In-

stinkte nach innen und zwar gegen sich selbst zu kehren. Das schlechte Gewissen war entstanden: „Ich nehme das schlechte Gewissen als die tiefste Erkrankung, welcher der Mensch unter dem Druck jener gründlichsten aller Veränderungen verfallen mußte, die er überhaupt erlebt hat — jener Veränderung, als er sich endgültig in den Bann der Gesellschaft und des Friedens eingeschlossen fand. . . . Alle Instinkte, welche sich nicht nach außen entladen, wenden sich nach innen . . . die Feindschaft, die Grausamkeit, die Lust an der Verfolgung, am Überfall, am Wechsel, an der Zerstörung — alles das gegen die Inhaber solcher Instinkte sich wendend: das ist der Ursprung des ‚schlechten Gewissens'. . . . Zur Voraussetzung dieser Hypothese über den Ursprung des schlechten Gewissens gehört erstens, daß jene Veränderung keine allmähliche, keine freiwillige war und sich nicht als ein organisches Hineinwachsen in neue Bedingungen darstellte, sondern als ein Bruch, ein Sprung, ein Zwang, ein unbeweisbares Verhängnis. . . . Dieser gewaltsam latent gemachte Instinkt der Freiheit . . . dieser zurückgedrängte, zurückgetretene, ins Innere eingekerkerte und zuletzt nur an sich selbst noch sich entladende und auslassende Instinkt der Freiheit. Das, nur das ist in seinem Anbeginn das schlechte Gewissen" (VIII 379—383). Ist man diesen Darlegungen gegenüber auch fast geneigt von der Erkenntnis Gebrauch zu machen, daß voller Irrtum mit der Wahrheit das Privileg hat, nicht widerlegt werden zu können und auch nicht zu brauchen, so mag doch eine Kritik versucht werden, die deshalb so schwierig ist, weil bei dieser Theorie aber auch alles in der Luft schwebt. Am besten wird man noch tun, wenn man einmal Nietzsches eigene Grundvoraussetzungen akzeptiert und zeigt, daß nicht einmal von ihnen aus sich diese „Hypothese", wie sie Nietzsche mit seltener Bescheidenheit nennt, haltbar ist. Nietzsche setzt nämlich auch hier wieder die Existenz zweier Kategorien von Menschen voraus, von denen die einen die anderen unterdrücken. Aber diesmal werden sie nicht als Herren und Sklaven gedacht, sondern als Herren erster und zweiter Klasse. Denn auch die, welche später das schlechte Gewissen haben

und gegen sich selbst nach innen ihre Grausamkeit wenden, waren ursprünglich ganz und gar von egoistischen Motiven beherrscht. Werden sie nun einmal von den Stärkeren unterworfen, so ist es doch höchst wunderbar, daß sie mit einem Schlage ihre Grundinstinkte verändern sollten. Waren diese nämlich wirklich dominierend, so erhalten sie sich auch nach ihrer Unterwerfung und kehren sich haßerfüllt gegen die Unterdrücker bis zu einer Erhebung wider diese. So lehrt es die wirkliche Geschichte fortwährend beobachten, wenn ein stärkeres Volk ein starkes sich einmal unterworfen hat. Oder aber jene Unterworfenen besaßen niemals starke Instinkte, dann können diese aber auch, weil nicht vorhanden, gar nicht eingeschränkt und verwandelt werden, und kann erst recht jene imaginäre Einschränkung nicht eine solche kolossale Änderung im Innern hervorrufen. Stellt man sich aber auf den Boden der sonst von Nietzsche geglaubten Unterschiedenheit starker und schwacher Menschen — die, wie Drews („Nietzsches Philosophie" S. 336 ff.) überzeugend nachweist, der Gobineauschen Unterscheidung höherer und niederer Rassen nachgebildet ist —, dann hat uns Nietzsche ja sonst gerade das Umgekehrte plausibel zu machen gesucht. Den Schwachen fällt es gar nicht ein, ihre Instinkte gegen sich selbst zu ihrer eigenen Schädigung zu wenden, vielmehr verstehen sie es mit einer unheimlichen Geschicklichkeit, eine unterirdische Rache an den Starken zu nehmen, auf die sich ihre Bosheit stetig richtet. Kurz selbst bei einem Bekenntnis zu den Nietzscheschen Grunddogmen von den anfänglich vorhandenen, einander schroff gegenüberstehenden Menschenklassen kann von der Vorstellbarkeit einer solchen Entstehung des schlechten Gewissens nicht die Rede sein. Weiter aber widerspricht eine solche totale Metamorphose, bei der es wirklich gilt: Rechter Hand, linker Hand, alles vertauscht, jeder Beobachtung auf natur- wie auf geisteswissenschaftlichem Gebiet. Selbst die extremste Vorstellung einer religiösen Bekehrung oder Wiedergeburt rechnet nicht mit einer solchen Veränderungsmöglichkeit, wie sie Nietzsche hier proklamiert, daß aus Grundinstinkten des menschlichen Wesens, die sich bisher ausschließlich gegen

andere nach außen wandten, rein innerliche die eigene Persönlichkeit allein betreffende werden. —

Steht es aber so mit der Haltbarkeit aller drei Versuche, eine Entstehung der sittlichen Unterscheidung von Gut und Böse oder des Gewissens nachzuweisen, so wird es nicht mehr nötig sein, Nietzsches angeblichen Erklärungen anderer damit zusammenhängender Begriffe wie dem der Schuld eine zu lange Aufmerksamkeit und eingehende Kritik zu widmen. Den moralischen Begriff der Schuld will er aus dem sehr materiellen Begriff „Schulden" ableiten und zwar so, daß — natürlich wieder in der Urzeit — daß der Gläubiger dem Schuldner als Äquivalent für eine nicht eingelöste Schuld eine möglichst schmerzhafte Strafe auferlegte. Der Gläubiger, der hier im Besitze eines fast perversen Grausamkeitstriebes gedacht wird, nahm dieses Äquivalent für ihm nicht wiedererstattete Schulden fast noch lieber und brannte dem Schuldner dadurch das Gefühl der Schuld tief in die Seele — auch das natürlich wieder eine freihändige Konstruktion, von der Nietzsche selbst bekennen muß: „Dies vermutungsweise gesprochen: denn solchen unterirdischen Dingen ist schwer auf den Grund zu kommen" (VIII 354). Trotzdem Nietzsche gerade gegen die gesamte bisherige Moralwissenschaft den Vorwurf erhoben hat, daß sie so wenig historisch und empirisch-psychologisch verfahren sei, wird man gerade von seinen Theorien über die Genealogie der Moral urteilen müssen, daß sie von aller Geschichte gänzlich verlassen sind, statt der Empirie eine kräftige Spekulation das Wort führt, die zum Beweis ihres Dogmas, daß es kein der Sittlichkeit eigentümliches Gebiet geben dürfe, sondern auch alle Moral nur eine Spezialform des Willens zur Macht sei, Geschichte wie seelisches Leben einseitig auffaßt und durchgreifend korrigiert. Man wird dieses Urteil über die mangelnde wissenschaftliche Begründung auch kaum zu modifizieren brauchen, wenn man auf die verhältnismäßig zahlreichen sprachgeschichtlichen Beobachtungen und etymologischen Exkurse hinblickt, die Nietzsche als Beweismaterial hier heranzieht. Denn wenn es auch richtig ist, daß manche Worte verhältnismäßig erst spät zur Bezeichnung moralischer Erscheinungen herangezogen

worden sind, während sie früher physische bezeichneten, wie etwa Tugend — ein Wort, das ursprünglich die männliche physische Tauglichkeit bezeichnet, — so ist damit doch noch nicht gesagt, daß mit der Eigenart einer Bezeichnung auch erst die Eigenständigkeit der betreffenden Sphäre entstanden und wie das Wort so auch die Sache aus einem anderen Gebiete sich entwickelt habe. Dann aber sind auch die Einzelausführungen Nietzsches, ich erinnere nur daran, daß er meint: „Vielleicht drückt auch unser Wort ‚Mensch' (manas) gerade etwas von diesem Selbstgefühl aus: der Mensch bezeichnete sich als das Wesen, welches Werte mißt, wertet und mißt, als das abschätzende Tier an sich" (VIII 360) — nicht geeignet selbst den, der sich auf diesem Gebiete ganz als Laien fühlt, mit großem Zutrauen zu erfüllen.

Wir wenden uns darum zu dem zweiten Hauptproblem in Nietzsches kritisch-ethischen Erwägungen, die den gegenwärtigen konkreten Inhalt von Gut und Böse betreffen. Dieser Inhalt deckt sich mit der Moral der Schwachen, von der wir vorher schon hörten, sie sei zu vollem Siege gelangt: „Wessen Wille zur Macht ist die Moral? Der Herde, der Leidenden, der Mittelmäßigen" (IX 211). Ihr Inhalt ist Altruismus, Liebe, Mitleid. Nietzsche erhebt wider sie einen doppelten Einwand, einmal ist sie unmöglich und zum anderen ist sie außerordentlich schädlich. Wahrhaftigen Altruismus, ungefärbte Liebe gibt es nicht; wo er vorhanden sein will, handelt es sich immer nur um eine Maske, die sich leichter oder schwerer abnehmen läßt. In welchem Maße auch diese These für Nietzsche ein feststehendes und alle Einzeluntersuchungen leitendes Dogma ist, kann man aus dem Satze entnehmen: „Dementgegen suchte ich zunächst zu beweisen, daß es gar nichts anderes geben könne als Egoismus" (IX 270). So behauptet er denn auch im Mitleid „denken wir zwar nicht mehr bewußt an uns, aber sehr stark unbewußt" (V 136). „Der ‚Nächste' lobt die Selbstlosigkeit, weil er durch sie Vorteile hat" (VI 87). Das ganze Mitleids- oder asketische Ideal ist, wie Nietzsche im letzten Teil der „Genealogie der Moral" sich zu zeigen bemüht, nur von solchen

entworfen, die damit egoistische Zwecke verfolgten, „es entspringt dem Schutz- und Heilinstinkte eines degenerierenden Lebens“ (VIII 430). Die Priester haben sich dieses Ideales nur angenommen, weil „die Herrschaft über Leidende ihr Reich ist, auf sie weist sie ihr Instinkt an“ (VIII 437). Die natürlichen Hänge des Menschen — so kann man nach Nietzsche behaupten — sind durch und durch egoistische. Er kommt damit interessanterweise auf eine der streng christlichen Auffassung in der Konstatierung — wohlgemerkt nicht in der Beurteilung — ganz gleichartige These hinaus, da auch das Christentum die Ansicht vertreten hat, daß der natürliche Mensch durch und durch egoistisch sei und dieser Egoismus sich auch in die denkbar altruistisch aussehenden Liebeshandlungen des Menschen einmischt. Setzt doch Paulus im 13. Kapitel des 1. Korintherbriefes die Fälle als möglich an, daß einer alle seine Habe den Armen gibt oder seinen Leib brennen läßt — und dennoch die Liebe im christlich-moralischen, unegoistischen Sinne nicht hat. Infolgedessen wird man Nietzches Einzelbeobachtungen, die auch auf diesem Gebiete seine Hauptstärke ausmachen, als in weitgehendem Maße zutreffend anerkennen können und ihm zugestehen dürfen, daß er von mancher sogenannten humanen und altruistischen Handlung die Maske abgerissen und den dahinterstehenden raffinierten Egoismus ans Licht gebracht hat, so gewiß er auch in anderen Fällen die der Menschheit schon eingestifteten altruistischen Triebe, die allerdings noch vorsittlicher Art sind, künstlich übersehen oder umgebogen hat. Aber mit der Konstatierung dieser Tatsache, daß das natürliche Handeln des Menschen ein egoistisches ist, ja daß der Mensch es sogar versteht ein anders lautendes Moralgebot in diesem Sinne praktisch in sein Gegenteil zu verkehren, ist ja noch nicht das Geringste über Wert oder Unwert einer Moral, welche die Forderung der Liebe und des Mitleids aufstellt, entschieden. Die Moral hat es ja nicht mit dem zu tun, was da ist, sondern mit dem, was da sein soll. Und gerade wenn die Natur des Menschen in dem Maße auf das Egoistische hinzielt, gerade dann wird die Moral, wenn anders sie den Menschen über seine Natur erheben will, zum

Inhalt ihrer Forderung das Widerspiel des Egoismus, den Altruismus machen müssen und zwar in möglichst extremer, rücksichtsloser Form, in der Gewißheit, daß das wirkliche Leben an diesem Ideal schon Abstriche genug machen wird. Nur dann dürfte sie dieses Ideal nicht aufstellen, wenn es der Menschheit schädlich wäre, und das ist ja der zweite Einwand, den Nietzsche gegen unsere gegenwärtige Moral erhebt. Freilich steht dieser zweite Einwurf zum ersten im Verhältnis eines ihn aufhebenden Widerspruchs, der freilich Nietzsche selbst nicht zum Bewußtsein gekommen ist. Wenn nämlich das Gebot der Liebe und des Mitleides so undurchführbar ist und tatsächlich niemals befolgt wird, wie das Nietzsches bisher angeführte Äußerungen beweisen wollten, dann kann es ja faktisch keinerlei Schaden anrichten, sondern muß genau so wie der Egoismus, dessen besondere Form es ja nur darstellt, wirken, und wenn dieser lebenfördernd ist, auch seinerseits — wenn auch vielleicht auf Umwegen — das Leben fördern. Aber Nietzsche vergißt, daß dieses Ideal ja seiner eigenen Meinung nach niemals zur Durchführung kommt und beschreibt statt dessen die für die Menschheit schädlichen Folgen, die aus seiner Realisierung erwachsen sein sollen. Die Moral des Mitleids, wie sie sich mit den verschiedenen Religionen und Philosophien verknüpft hat, ist eine der Hauptursachen, „welche den Typus ‚Mensch‘ auf einer niedrigeren Stufe festhalten — sie erhielten zu viel von dem, was zugrunde gehen sollte . . ., was mußten sie außerdem tun, um mit gutem Gewissen dergestalt grundsätzlich an der Erhaltung alles Kranken und Leidenden, das heißt in Tat und Wahrheit an der Verschlechterung der europäischen Rasse zu arbeiten?“ (VIII 89). Deutlicher und schroffer noch heißt es im Antichrist: „Das Mitleiden steht im Gegensatz zu den tonischen Affekten, welche die Energie des Lebensgefühls erhöhen: es wirkt depressiv“ (X 363). „Die Schwachen und Mißratenen sollen zugrunde gehen: erster Satz unserer Menschenliebe. Und man soll ihnen noch dazu helfen. Was ist schädlicher als irgend ein Laster? Das Mitleiden der Tat mit allen Mißratenen und Schwachen, das Christentum“ (X 360). Kurz das Mitleid erweist sich da-

durch als schädlich, daß es die Starken an einer vollen und rücksichtslosen Entfaltung ihrer Kraft oder — um in Nietzsches Terminologie zu reden — ihres Willens zur Macht hindert und die Schwachen vor dem Untergange bewahrt; es ist durch und durch lebensfeindlich. Bei der Besprechung dieser Thesen wollen wir schon jetzt darauf hinweisen, daß Nietzsche bei der Aufstellung seiner eigenen Moral keineswegs den Altruismus in jeder Form ausschaltet, sondern — wir führten bei der Besprechung des Freundschaftsideals dafür schon Belege an — ihm wieder auch ein gewisses Recht gibt, so daß man unter Heranziehung dieses Tatbestandes versucht sein könnte, Nietzsches ganze Polemik wider das Mitleid in eine solche wider bestimmte Auswüchse desselben abzuschwächen. Und in der Tat trägt auch die Mitleidsmoral, gegen die sich Nietzsche wendet — es ist die buddhistisch-schopenhauersche, tolstoische, mit der er fälschlicherweise auch die urchristliche identifiziert — einen schwächlich-sentimentalen Charakter an sich, der verbunden mit einer pessimistischen Weltanschauung das Leben nach Möglichkeit herabsetzen will. Auch die Starken wollen schwach werden und ihren Willen zum Leben dem Nullpunkt nähern, und aus dieser Wesensverwandtschaft heraus lindern sie die Nöte der Schwachen, nicht um sie zu kräftigen, sondern um jenen nicht durch ein Übermaß von Schmerz das ruhige, müde Verscheiden unmöglich zu machen. Aber Nietzsches Polemik ist doch eine zu prinzipielle, um nicht den Altruismus in jeder Form treffen zu wollen, auch wenn er sich bemüht, jene falschen und weichlichen Züge abzustreifen. Das Recht oder Unrecht dieser Stellungnahme ist so eng mit den positiven Grundideen Nietzsches verknüpft, daß erst bei deren Besprechung die Entscheidung fallen kann. Nur darauf mag in diesem Zusammenhange noch verwiesen werden, daß eine Moral der Liebe und des Mitleids keineswegs eine lebensfeindliche zu sein braucht, sondern sie im Gegenteil Grund wie Ziel in der höchsten Steigerung des Lebens hat. Der wirklich lebensvolle Mensch besitzt einen so großen Überschuß an Leben, an Aktivität, daß er sie gar nicht im eigenen Interesse allein verbrauchen kann, sondern andere damit zu bereichern vermag und muß. Kranke

und schwache Naturen sind in Wirklichkeit meist viel egoistischer und liebeärmer, weil sie ununterbrochen ihren schwachen Körper und ihre müde Seele hüten müssen, daß sie nicht ganz vergehen, und weil sie nicht Feuer genug besitzen, um auch andere zu wärmen. Der Starke kann dagegen mit reicher Hand aus seinem Überflusse austeilen, ja ein innerer Trieb nötigt ihn dazu. Nietzsche hat diesen Tatbestand selbst gekannt und ihn gerade im Zarathustra oft genug unter dem Bilde der schenkenden Tugend beschrieben; hätte er ihn auch hier in Rechnung gesetzt, so würde sich ihm das Verständnis dafür eröffnet haben, wie gerade Stärke, kräftiges eigenes Leben Grund und Motiv für eine liebevolle Betätigung gegenüber anderen abgibt. Aber auch das Ziel dieser altruistischen Moral ist Lebenserhöhung; die Schwachen und die Elenden sollen ja nicht nur mühsam über Wasser gehalten werden, sondern so kräftig und stark wie möglich zur Ausnützung ihres Lebens und auch zu seinem Genuß gemacht werden. Der Zweck ist die Eindämmung der lebensfeindlichen Kräfte und die Herausschälung des Lebenskeimes auch aus verwelkenden Schalen. Wie lebensvoll eine solche Moral sein kann, veranschaulicht deutlicher als alle abstrakten Erwägungen ihre Verwirklichung in einer konkreten Gestalt, in der Jesu. Dieser Mann hat mit einer Intensität sondergleichen gelebt, sein reicher Innenbesitz, der gewaltige Gehalt seines Ich an erquickenden Gedanken und umwandelnden Kräften mußte sich in dem Ruf und Willen entladen: „Kommt her zu mir alle, die ihr mühselig seid und beladen. Ich will Euch erquicken". Und nun ging die kurze Spanne seines Lebens im Tatensturm dahin, in frischester Aktivität vom frühen Morgen bis zum Anbruch der Nacht in schenkender Tugend. Und die Menschen, denen er half, ihre innere Not lösend oder den verfallenden Leib kräftigend, sie gab er dem Leben wieder. *So ist es denn eine künstlich-unnatürliche Paarung, die Nietzsche vollzogen hat, wenn er Liebe mit Schwäche, Mitleid mit Vergänglichkeit verknüpft hat.* Wir können Nietzsches ethischer Kritik, die in der Sophistik, französischen Moralisten und Stirner ihre geschichtlichen Parallelen und Anknüpfungspunkte

hat, weder zugestehen, daß es ihm gelungen ist, die Existenz der ethischen Urteile, die Unterscheidung zwischen Gut und Böse dadurch zu erklären, daß sie auf andere vor- oder unmoralische Urteile und Vorgänge zurückgeführen werden, noch daß er es vermocht hat, die Verwerflichkeit des altruistischen Ideals zu erweisen, selbst wenn wir seinen Maßstab der Lebenserhöhung annehmen und anerkennen, daß die überwiegenden Grundtriebe des Menschen von Natur egoistische sind. Ein abschließendes Urteil über die Haltbarkeit von Nietzsches Einwendungen gegen Form und Inhalt der heutigen Moral läßt sich erst fällen, wenn wir seine eigene Stellung kennen gelernt haben, entsprechend der Beobachtung, daß eine schwach begründete Negation an Eindrucksfähigkeit gewinnt, wenn eine überwältigend starke Position hinter ihr steht, wie umgekehrt eine scharfsinnige Kritik verliert, wenn man den Kritiker ratlos und planlos umherirren sieht, sobald er etwas Besseres an die Stelle setzen soll. Diese Kenntnisnahme der positiven ethischen Ideen Nietzsches — deren Befassung unter diese Kategorie noch dahingestellt bleibt — müssen wir uns aber noch versparen, da Nietzsche mit seiner Kritik der Ethik die der Religion auf das allerengste verknüpft, jene erst in dieser vollendet und seine neuen Ideen sowohl die geltende Ethik, wie die bisherige Religion und Metaphysik ersetzen sollen.

Bei der Charakteristik der Persönlichkeit Nietzsches hatten wir ausführlicher auch schon seiner Stellung zur Religion gedacht, so daß wir in Anknüpfung und Zurückbeziehung darauf, sogleich bei seiner objektiven Stellung zu Religion in der Periode seiner Reife einsetzen können. Keine einzige seiner Schriften aus dieser Zeit versäumt ein ausführliches Eingehen auf das religiöse Wesen. Wie schon „Menschliches, Allzumenschliches“ in seinem dritten Hauptstück über das religiöse Leben handelte und dabei hier ähnlich wie in bezug auf die Ethik schon fast alle späteren kritischen Thesen und Positionen angedeutet sind, so kommen die „Morgenröte“ und die „Fröhliche Wissenschaft“ in einer ganzen Reihe von Aphorismen auf die Religion, speziell immer das Christentum zurück, nicht anders der Zarathustra. Im „Jenseits von Gut

und Böse" ist das dritte Hauptstück diesen Fragen gewidmet, die in der „Genealogie der Moral" vornehmlich unter dem Titel „Was bedeuten asketische Ideale?" wieder auftauchen. Im „Willen zur Macht" wird die Religion mit der Moral und der Philosophie unter dem gleichen Gesichtspunkte zusammengeordnet, unter dem wir es hier tun, nämlich unter der Überschrift „Kritik der bisherigen höchsten Werte". Ausschließlich wider die Religion und zwar die christliche ist ja eins der letzten, durch eine besonders fanatische Tonart charakterisierten Bücher gerichtet, der „Antichrist". Der Hauptgrund, aus dem Nietzsche die Religion in seiner späteren Zeit bekämpft, ist ihr enger Zusammenhang mit der Moral, den er sich in doppelter Weise vorstellt. Einmal hat die Religion, geschichtlich angesehen, die Moral und speziell unsere Moral positiv geschaffen, dann aber bietet sie ihr metaphysisch auch heute noch ihren letzten Rückhalt, wie man umgekehrt die Religion erst ganz entwurzelt, wenn man ihre kräftigste und anerkannteste Frucht, die Moral abpflückt.

Fragen wir, welche Religion und welche Männer es denn nach Nietzsches Meinung gewesen sind, auf deren Schöpfung die Moral zurückgeht, so erinnern wir uns aus einem früher schon mitgeteilten Zitat, daß er sein Hauptwerk Zarathustra nannte, weil dieser persische Weise es gewesen sein soll, der den Irrtum der Moral, den schroffen Unterschied zwischen Gut und Böse schuf und ihn darum auch wieder als Erster beseitigen soll. Aber dieser Gedanke taucht nur flüchtig auf, um bald spurlos zu verschwinden; auch nur momentan leuchtet die Idee auf, das indisch-brahmanische Manugesetzbuch für das Auftreten des schlimmen Priestergeistes und der aus ihm erwachsenden Sittlichkeit verantwortlich zu machen. Am häufigsten — man kann sogar sagen bis zum Überdruß häufig — schiebt er Juden und Christen die Erfindung unserer Moral in die Schuhe. Aus der Prähistorie gleitet er hier ganz in die Historie hinüber und wahrscheinlich im Anschluß an eine Behauptung des ihm wohlbekannten Renan — wie das Drews wahrscheinlich gemacht hat — läßt er die

Propheten die eigentlichen Umwerter der bisher geltenden vornehmen, natürlichen Werte in die niederen moralischen sein. „Die Juden . . . haben jenes Wunderstück von Umkehrung der Werte zustande gebracht, dank welchem das Leben auf der Erde für ein paar Jahrtausende einen neuen und gefährlichen Reiz erhalten hat: — ihre Propheten haben ‚reich', ‚gottlos', ‚gewalttätig', ‚sinnlich' in Eins geschmolzen und zum ersten Male das Wort ‚Welt' zum Schandwort gemünzt. In dieser Umkehrung der Werte liegt die Bedeutung des jüdischen Volkes, mit ihm beginnt der Sklavenaufstand in der Moral" (VIII 127). Er beginnt nur im Judentum — früher hatte er in der Prähistorie angefangen —, erst das Christentum vollendet ihn, oder wie Nietzsche einmal sich ausdrückt, das Christentum ist die allergeschickteste Erfindung des Judentums, um sich und seiner Moral endlich die Welt zu unterwerfen: „Hat Israel nicht gerade auf dem Wege dieses ‚Erlösers', dieses scheinbaren Widersachers und Auflösers Israels, das letzte Ziel seiner sublimen Rachsucht erreicht? . . . Und wüßte man sich andererseits aus allem Raffinement des Geistes heraus, überhaupt noch einen gefährlicheren Köder auszudenken? Etwas, das an verlockender, berauschender, betäubender, verderbender Kraft jenem Symbol des ‚heiligen Kreuzes' gleichkäme, jener schauerlichen Paradoxie eines ‚Gottes am Kreuze'?, jenem Mysterium einer unausdenkbaren letzten äußersten Grausamkeit und Selbstkreuzigung Gottes zum Heile des Menschen?" (VIII 315). Freilich, so gut wie Nietzsche Judentum und Christentum gerade unter dem Gesichtspunkt zusammenrücken kann, daß sie beide zusammen der Sklavenmoral zur Existenz und zum Siege verholfen haben, kann er sie gerade auch in dieser Hinsicht wieder einander schroff gegenüberstellen. Das Alte Testament verkündet noch einen gerechten rücksichtslosen Gott und eine Herrenmoral, und erst das Neue einen gnädigen Gott, so daß sich Nietzsches Sympathie in gleichem Maße dem Alten Testamente zu-, wie dem Neuen Testamente abwendet: „Im jüdischen ‚Alten Testament', dem Buche von der göttlichen Gerechtigkeit, gibt es Menschen, Dinge und Reden in einem so großen Stile, daß das griechische und indische Schriftentum ihm nichts zur Seite

zu stellen hat. . . . Freilich wer selbst nur ein dünnes zahmes Haustier ist und nur Haustierbedürfnisse kennt (gleich unseren Gebildeten von heute, die Christen des ‚gebildeten Christentums' hinzugenommen), der hat unter jenen Ruinen weder sich zu verwundern, noch gar sich zu betrüben, der Geschmack am Alten Testamente ist ein Prüfstein in Hinsicht auf ‚Groß' und ‚Klein' . . . vielleicht, daß er das Neue Testament, das Buch von der Gnade, immer noch eher nach seinem Herzen findet" . . . (77). So läuft denn Nietzsches Grundthese darauf hinaus, daß unsere heutige Moral mit all ihren Grundbegriffen, mit dem der Schuld und der Sünde, der Verantwortlichkeit und der Liebe wesentlich eine Schöpfung des Christentums ist und darum auch mit ihm noch in der Gegenwart steht und fällt, „was alles, nach dem dieser Glaube (an den christlichen Gott) untergraben ist, nunmehr einfallen muß, weil es auf ihn gebaut, an ihn gelehnt, in ihn hineingewachsen war: zum Beispiel unsere ganze europäische Moral" (VI 297). „Man glaubt mit einem Moralismus ohne religiösen Hintergrund auszukommen: aber damit ist der Weg zum Nihilismus notwendig" (IX 21). Halten wir an dieser Stelle mit der Skizzierung der Nietzscheschen Auffassung des Verhältnisses der Moral zur Religion speziell zur christlichen und jüdischen ein, um selbst zu den aufgeworfenen Problemen in Kürze Stellung zu nehmen. Auf das Prinzipielle gesehen, hat Nietzsche hier durchaus das Richtige getroffen. Religion und Moral gehören geschichtlich wie sachlich betrachtet zusammen, sind so eng miteinander verklammert, daß die Erschütterung der einen auf die Dauer auch die der anderen im Gefolge haben muß. Der scharfe Unterschied zwischen Gut und Böse, wie der absolute Charakter des: Du sollst, läßt sich in der Tat nicht ohne eine Verankerung in einer transzendenten Welt begründen; alle anderen Begründungsformen, wie sie die utilitaristische, pessimistische, evolutionistische Ethik versucht haben, halten einer schärferen Kritik und gerade auch den Argumentationen Nietzsches gegenüber nicht stand. Ebensowenig ist es möglich, das Ideal der Liebe, des Altruismus aus der Natur des

Menschen, weder aus der des Einzelnen, noch aus der der Gattung, als verbindlich und autoritativ abzuleiten, zumal wenn wir uns früher mit Nietzsche dahin geeinigt hatten, daß in der Natur des Menschen die egoistischen Triebe die tonangebenden sind. Auch hier kann nur ein ewiger Liebeswille der Menschheit das Ideal der Liebe als das Höchste geben und verbürgen. Eine absolute Ethik erwächst nur aus einer Verknüpfung mit dem Absoluten, das den Inhalt der Religion ausmacht. Aber es ist auch richtig, wenn Nietzsche diese Konsequenzen für die Moral besonders in bezug auf ihr Verhältnis zur jüdisch-christlichen Religion zieht. Von Nietzsche kann man gerade in der Gegenwart, die mit ihrer Belebung der Religionsgeschichte so leicht die Meinung erweckt, als gäbe es eine größere Zahl gleichwertiger und gleichbedeutender Religionen, lernen, daß für unsere Kultur von ernsthafter folgenschwerer Bedeutung nur die christlich-jüdische war. Mit ihr setzt sich darum Nietzsche ausschließlich auseinander; ist sie überwunden, dann bleibt keine andere mehr übrig. Nietzsche identifiziert praktisch Religion überhaupt mit dem Judentum und Christentum. Unsere moralischen Anschauungen gehen auf sie beide zurück, nicht aus dem Herzen jedes Menschen sind sie erwachsen, sondern eine Folge der geschichtlichen Erziehung durch Christentum und Judentum. Unsere Gütertafeln stammen in der Tat von den Bergen, auf denen Moses und Christus gestanden haben, nicht aber aus den tiefsten Tiefen unseres Wesens; nicht in der Prähistorie sind sie erwachsen, sondern mitten in der Geschichte entstanden. Gegenüber diesen prinzipiell richtigen Erkenntnissen Nietzsches von dem Zusammenhange von Moral und Religion und dem geschichtlichen Ursprunge unserer geltenden Moral aus Christentum und Judentum, sind seine falschen oder schiefen Urteile in Nebenpunkten irrelevant und wir verzichten auch hier darauf, die Einzelheiten wie z. B. die Überspannung des allerdings vorhandenen Unterschiedes zwischen alttestamentlicher und neutestamentlicher Moral richtig zu stellen.

Zehnte Vorlesung.

Nietzsche und das Christentum. Der Wille zur Macht.

Zu den geltenden höchsten Lebenswerten, die kritisch zu beseitigen sind, rechnete Nietzsche neben der Moral auch die Religion. Der richtig erkannte enge historische wie prinzipielle Zusammenhang zwischen beiden, konkreter noch zwischen unserer gegenwärtig geltenden Moral und der christlich-jüdischen Religion bot ihm das Hauptmotiv zu einer scharfen Wendung wider die Religion, speziell das Christentum. Ihm tritt fast gleichwertig für die Kritik der Religion eine zweite Beobachtung bei Nietzsche an die Seite. Die Religion behauptet die Existenz einer zweiten Welt neben der unserigen, sie läßt sich einen Himmel über der Erde wölben, ist durch und durch metaphysisch gerichtet. Aus seiner positivistischen Periode war aber Nietzsche die Überzeugung geblieben, daß Metaphysik völlig unmöglich sei und eine jenseitige Welt nicht existiere. Infolgedessen lehnt er die Religion, die ihm unter diesem Gesichtspunkt nichts anderes ist als popularisierte Metaphysik — „Christentum ist Platonismus fürs Volk" — ab. Aber im letzten Grunde stößt ihn nicht schon die mehr an die Erkenntnis und Weltanschauung sich wendende Behauptung von der Wirklichkeit einer zweiten Welt zurück, sondern die Entwertung, die Untreue, die er aus jener für diese Welt folgen sieht. Der religiöse Gedanke an den Himmel macht ja die Erde zu einem Jammertal, man will ewig leben und vergißt

darüber das Leben in der Zeitlichkeit und seine Aufgaben. Unter dem Namen der „Hinterweltler“ wendet er sich im Zarathustra gegen die religiösen Menschen und wirft ihnen vor „Kranke und Absterbende waren es, die verachteten Leib und Erde und erfanden das Himmlische und die erlösenden Blutstropfen“ (VII 43), um dafür seine Jünger zu beschwören: „Ich beschwöre euch, meine Brüder, bleibt der Erde treu und glaubt denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden! Giftmischer sind es, ob sie es wissen oder nicht“ (VII 13). Allein so fraglos die Religion, auch die christliche in dem Sinne aufgefaßt worden ist, daß sie die Erde völlig entwertet und das Leben auf ihr im Grunde als einen zwecklosen Aufenthalt bei der Himmelsreise erscheinen läßt, so sicher handelt es sich doch dabei nur um eine einseitige Auffassung, und Nietzsche selbst muß an einer anderen Stelle die gegenteilige Wirkung anerkennen, welche die Annahme einer jenseitigen Welt für die Schätzung des Diesseits haben kann. Die Religionsstifter haben es nach einer Bemerkung in der „Fröhlichen Wissenschaft“ (VI 315) vermocht „gerade diesem Leben eine Interpretation zu geben, vermöge deren es vom höchsten Werte umleuchtet scheint, so daß es nunmehr zu einem Gute wird, für das man kämpft und, unter Umständen, sein Leben läßt.“ Und so ist es in der Tat und die Geschichte des religiösen Lebens liefert dafür reichliche Beweise. Solange mir diese vergängliche Welt als das letzte und höchste erscheint, solange hat das Leben in ihr für mich nur bedingten und relativen Wert, sobald sie dagegen sich einer höheren ewigen unterordnet, gewinnt das gegenwärtige Leben den Charakter eines Mittels zur Verwirklichung unvergänglicher Ziele und erhält damit einen unermeßlichen Zuwachs an Bedeutung, Verantwortlichkeit, aber auch Anziehung. Infolgedessen findet man auch bei starken religiösen Persönlichkeiten, wie bei Jesus, Paulus, Augustin, Luther, Calvin ein außerordentliches Maß von innerweltlicher Lebendigkeit, Leistungsfähigkeit und Aktivität. Nimmt man noch die Beobachtung hinzu, daß Nietzsche selbst eine durch und durch metaphysische Idee, die von uns noch genauer zu besprechende Wiederkunft aller Dinge zu Hilfe rufen

muß, um unserem diesseitigen Leben einen wirklich bleibenden, absoluten Wert aufzuprägen, so ist es begreiflich, daß seine Argumentation wider die Religion, sie entwerte uns die Erde und verleite uns zur Untreue gegen das irdische Leben, jede Eindrucksfähigkeit und durchschlagende Kraft einbüßt. Gehört diese Behauptung von der praktischen Schädlichkeit der Religion zu den relativ originalen, mit dem Grundgedanken seines Systems eng zusammenhängenden Argumentationen Nietzsches, so hat er sich bei dem Nachweise der theoretischen Unmöglichkeit des Daseins einer anderen Welt oder einer Gottheit fast ganz an die landläufigen von anderen besser begründeten Einwände gehalten. Er weist etwa auf die mancherlei menschlichen Züge in den Gottesvorstellungen der Religionen hin, übersieht aber dabei, daß die naturnotwendig menschlich-sinnlichen Anschauungsformen einer jenseitigen Welt diese selbst in ihrem Kern noch nicht als menschliche Schöpfung erweisen, sondern im Gegenteil das Rätsel verstärken, wie der Mensch bei seiner natürlichen Neigung, in der menschlich-sinnlichen Atmosphäre zu verharren, dazu kommen konnte, die Idee einer übermenschlichen und unsinnlichen Welt zu bilden. Oder Nietzsche nimmt die uralte, ja schon im Hiobbuch so wirksam vorgetragene auf das Leiden und Unglück der Welt „reflektierende Argumentation auf, wenn er meint, der „Vater" in Gott sei gründlich widerlegt. Allein auch hier vergißt er mancherlei, so etwa, daß für die meisten Religionen, speziell die christliche die gegenwärtige wirkliche Welt nicht reines Produkt der Gottheit ist, sondern auch auf die Einwirkung eines irrationalen Faktors zurückgeht, so daß ihr empirischer Bestand nicht restlos das Wesen Gottes widerspiegeln kann und daß zum Verständnis von Leiden und Unglück sich gerade dem religiösen Menschen eine Reihe von tiefen Erkenntnissen darbieten. Auch die Versuche, die Nietzche vorträgt, um die Religion als eine innerweltliche Schöpfung der Menschen erscheinen zu lassen, wie etwa den, die Menschen hätten aus Furcht sich Götter erfunden oder ihre Traumphantasien hätten sie zum Glauben an eine andere Welt geführt, sind sämtlich von ihm nur nachgesprochen; Feuerbach und andere Männer haben hier Pate

gestanden. Schon die Vielfältigkeit dieser Erklärungsversuche wie der Tatbestand, daß sich Nietzsche ihrer abwechselnd bedient, beweist, daß ihm kein einziger zu einer wirklichen restlosen Erklärung der Religion ausreichend erschien, sondern die Quantität hier ersetzen soll, was an Qualität fehlt; daß aber die Addition einer Reihe von Nullen auch zu keinem Reichtum führt, dürfte ebenso deutlich sein, wie eine ins einzelne gehende Kritik zu zeigen vermöchte, daß keine dieser Gedankenreihen zum Ziele führt. Aber da sie nicht Nietzsches Eigentum sind, gehört eine solche Auseinandersetzung nicht in unseren Zusammenhang; Nietzsche hat sie nur aufgelesen, sowie ein Mensch wohl noch ein wenig Reisig zusammenträgt, auch wenn der Brand schon im Gange und sein Ziel, die Vernichtung eines Baues, sicher erscheint. Denn darum handelt es sich im Grunde bei Nietzsches Stellung zur Religion, er verwirft sie nicht, weil sie keinerlei Wirklichkeit umschließt, sondern weil sie eine kräftige Realität ist, die ihm und seinen Zielen im Wege steht. Bemißt sich die Stärke eines Menschen zum guten Teile an dem Maß des Widerspruches, den er findet, die Größe einer Sache an dem Umfange des Fanatismus, mit dem sie bekämpft wird, so kann man sagen, daß kaum eine Erscheinung der neueren Zeit in dem Maße für die noch immer vorhandene ungeheuere Bedeutung der Religion spricht, wie ihre so rücksichtslose und temperamentvolle Bekämpfung durch Nietzsche. Er sieht in ihr die Lebensmacht, die am kräftigsten die Durchsetzung seines persönlichen Zieles wie des daraus erwachsenden Grundgedankens seiner Weltanschauung hindert, nämlich die volle Entfaltung des Willens zur Macht seitens des Übermenschen. Er spricht dieses sein charakteristischstes Motiv einmal in der klassischen Formulierung aus, daß erst wenn Gott tot sei, der Übermensch leben kann, und darum muß Gott sterben, damit der Übermensch leben könne. Nietzsches wahre Stimmung kommt nicht da zum Ausdruck, wo er mit einer gewissen Souveränität von dem alten Gott spricht, der eines natürlichen Todes am marasmus senilis gestorben sei, sondern vielmehr da, wo er von dem Mörder

des noch recht lebendigen Gottes redet und Gott ihm als eine Größe erscheint, die man wie der Mörder einen Menschen erst gewaltsam umbringen muß, weil er einem im Wege steht. Der allwirksame Gott und Herr, der dem Menschen gegenübersteht wie der Schöpfer dem Geschöpf, der Regent dem Untertan, ist unerträglich, sobald man selbst Herr und Gott sein will. Daß dies Nietzsches persönliche Tendenz war, suchten wir früher schon zu zeigen und daß sie darum auch das Grundmotiv seiner Gegnerschaft wider die Religion abgibt, kann nicht befremden. Joel formuliert den Tatbestand einmal in einem in seiner ersten Hälfte allerdings fragwürdigen, in seiner zweiten um so richtigeren Satz: „Er haßt Gott nicht als Gott, sondern als die Grenze der Menschheit" (138). Es ist die Stimmung des Unterdrückten gegen seinen Unterdrücker, die aus Nietzsches Kampf gegen die Religion spricht und die ihm alle die haßerfüllten Worte, besonders im Antichristen, in den Mund legt, die, weil nur ihr Stimmungsgehalt von Bedeutung ist, im einzelnen unsere Erkenntnis nicht fördern würden. Auch hier noch kann man Nietzsches Stellungnahme bis zu einem gewissen Grade verstehen, weil er wiederum die Religion völlig einseitig versteht. Wäre die Religion in der Tat nur eine Größe, die den Menschen in die Abhängigkeit des Sklaven versetzt und erhält — vielleicht ist Nietzsche zu dieser Meinung durch den von ihm sehr wenig geschätzten und gekannten Schleiermacher verleitet worden —, dann allerdings wäre sie die ärgste Feindin jeder Selbständigkeit und Stärke und verdiente den Haß derer, denen jenes beides Ideal ist. Nun aber ist die rechte Religion in Wirklichkeit eine Macht, die nur unterwirft, um zu erheben, die zum Ziele die Freiheit hat, so daß man mit Luther geradezu den religiösen Menschen definieren kann als den freien Herrn aller Dinge. Aber allerdings würde auch bei der Berücksichtigung dieser Gedankengänge Nietzsches Stellung zur Religion keine prinzipiell andere geworden sein, da diese den Menschen immer nur im Bunde mit Gott wie dem Nächsten, er aber den Menschen für sich allein stark und gewaltig haben will. So mündet und gründet auch an diesem Punkte wieder Nietzsches

Kritik in den positiven Grundgedanken seiner Weltanschauung, deren Entwicklung wir nun noch eine kurze Darlegung der von Nietzsche speziell am Christentum geübten Kritik voranstellen.

Wir hatten schon festgestellt, wie für Nietzsche die einzige, wirklich ernsthaft in Betracht kommende Form der Religion das Christentum war. Infolgedessen hat er sich mit erstaunlicher Häufigkeit und Genauigkeit über alle mit dem Christentum zusammenhängenden Fragen ausgesprochen, so daß er sich selbst einmal zu einer Rechtfertigung darüber veranlaßt fühlt, indem er an P. Gast schreibt: „Mir fiel ein, daß Ihnen in meinem Buche die beständige innerliche Auseinandersetzung mit dem Christentum fremd, ja peinlich sein muß; es ist aber doch das beste Stück idealen Lebens, welches ich wirklich kennen gelernt habe: von Kindesbeinen an bin ich ihm nachgegangen in viele Winkel und ich glaube, ich bin nie in meinem Herzen gegen dasselbe gemein gewesen. Zuletzt bin ich der Nachkomme ganzer Geschlechter von christlichen Geistlichen, vergeben Sie mir diese Beschränktheit" (Brw. IV 1881). Diese Motivation seiner Beschäftigung mit dem Christentum und die auch durch manche anderen Äußerungen in seinen Werken bekundete Hochachtung vor ihm trotz aller Gegensätzlichkeit ist jedoch nicht die einzige und die hervortretende. Er interessierte sich für das Christentum in seiner späteren Zeit hauptsächlich deshalb, weil er in Person und Werk der Antichrist sein wollte, wie er das häufig aussprach, besonders charakteristisch wieder in einem Brief an Gast: „Aut Christus, aut Zarathustra! Oder auf deutsch — es handelt sich um den alten längstverheißenen Antichrist —" (Brw. IV 173). Und da, wo er in der Rolle des Antichristen auftritt, besonders in dem so betitelten Werke wie gerade auch in der Korrespondenz mit Peter Gast, ist er mehrfach gegen das Christentum gemein geworden wenigstens im Worte, ob auch im Herzen — das abschließend zu beurteilen ist kein Mensch in der Lage. In dieser Charakteristik sind auch dem Christentum so fernstehende Männer wie R. Richter, der die — zudem äußerst geistlose — Parodie des Abendmahles im vierten Teil des Zarathustra „grausig"

findet und der Philosoph Drews der gleichen Meinung, der vom Antichrist sagt: „Das ist stellenweise keine Kritik mehr, sondern ein wüstes Geschimpfe, wobei sich Nietzsche in eine Wut hineinredet, wie ein Tobsüchtiger, der die Herrschaft über sich selbst verloren hat" (l. c. 484). Erst recht vermögen objektiv dem Christentum gegenüberstehende Philosophen wie Simmel und Riehl die Grundgedanken von Nietzsches Kritik am Christentum nicht als berechtigt anzuerkennen, meint doch der letztere u. a., daß Nietzsche unfähig gewesen sei, die Transzendenz des Christentums zu begreifen (l. c. 203) und daß er beim Christentum völlig die Zuspitzung zu dem Eigenwert der Seele übersehe, indem er das christliche Wertgefühl ausschließlich in den Altruismus verlegt (200). Trotzdem also kein verständig und ruhig urteilender Beobachter, wie immer er auch persönlich zur christlichen Religion stehen möge, die Maßlosigkeit und Ungerechtigkeit in Nietzsches Beurteilung der christlichen Religion verkennen kann, würde es doch andererseits verfehlt sein, sie gänzlich beiseite zu schieben. Schon deshalb ist das nicht angängig, da sie eine der bedeutendsten Stufen innerhalb der modernen Kritik am Christentum repräsentiert und zwar deren tiefste Triebe in einer Schärfe und Konsequenz zum Ausdruck bringt wie keine andere. Natürlich ist auch hier Nietzsche nicht ohne Vorgänger. Von dem weitaus scharfsinnigsten Kritiker des Christentums im 19. Jahrhundert, D. Fr. Strauß, hat er trotz dessen späterer Bekämpfung so manche Waffe entlehnt, ebenso ist Renan von Einfluß auf ihn gewesen. Overbecks „Christlichkeit der heutigen Theologie" hat trotz Nietzsches genauer Bekanntschaft mit diesem Buche nicht allzu reiche Spuren in seiner Gedankenwelt hinterlassen; dagegen wird seine Beurteilung des Paulus auf Lagardes ihm vertraut gewordene Schriften zurückgehen, den Umschwung in seiner Stimmung gegen den früher von ihm verehrten Luther führt er selbst auf die Berührung mit Jannssens antiprotestantischer Geschichte des deutschen Volkes zurück (Brw. IV 25). Auch Bruno Bauer und Hase hat er gekannt Aber er hat doch alle diese Anregungen in so selbständiger Weise verarbeitet und nuanciert, daß er seinerseits wieder zu den vornehmlichsten Urhebern fast sämtlicher

sogenannter modern-liberalen Hypothesen in theologischen und außertheologischen Kreisen — bald mehr direkter, bald mehr indirekter — gehört. Die soviel vertretene Auffassung von Paulus als dem eigentlichen Stifter und Verderber des Urchristentums wie die pathologische Interpretation seines Wesens, ist bei Nietzsche mehr denn einmal ausgesprochen, die angeblich noch nicht ein Jahrzehnt alte, besonders von Gunkel und einer Anzahl von Philologen propagierte Formel vom Christentum als einer synkretistischen Religion, besitzt Nietzsche schon 1880 in der Morgenröte, wenn er sagt: „Die christliche Kirche ist eine Enzyklopädie von vorzeitlichen Kulten und Anschauungen der verschiedensten Abkunft und deshalb so missionsfähig" (V 69). Der modernen sozialistischen etwa bei Kautsky sich findenden, aber auch von Theologen wie Deißmann in etwas abgeschwächter Form vertretenen These, das Urchristentum sei wesentlich eine Bewegung der unteren Stände, begegnen wir bei Nietzsche, wenn wir ihn davon reden hören, „nicht aber unterhalb aller Kultur wie die Schichten, aus denen das Christentum entsteht . . ." (IX 120) „insofern ist die Heraufkunft des Christentums nichts weiter als die typische Sozialistentheorie" (IX 162). Der nach Harnack halb-, nach Tröltsch dreiviertel-katholische Luther, dem als die eigentlich modernen Menschen die Männer der Renaissance gegenüberstanden, war Nietzsche ähnlich wie E. von Hartmann schon längst vorgestellt und vertraut. Kurz man kann sich, wenn man Nietzsche kennt, soweit es auf prinzipielle Gedanken ankommt, die Lektüre der meisten modern-liberalen theologischen Literatur sparen, da all diese Ideen viel reinlicher und schärfer bei Nietzsche ausgesprochen sind; mindestens wird man bei der Lektüre jener Werke aufhören, in ihnen durch ihre Neuheit blendende und besonders geniale Erfindungen zu bewundern. Einen näheren Beweis für diese Behauptungen muß ich mir für eine Publikation an anderer Stelle vorbehalten; eine begründete Kritik aber dieser Nietzscheschen Thesen bieten, hieße nichts anderes als sämtliche Hauptprobleme der christlichen Religionswissenschaft aufrollen und lösen wollen — ein Unterfangen, das wir ebensogut wie in bezug auf andere Gebiete, für die

Nietzsche seine anregenden Thesen aufgestellt hatte, hier ablehnen müssen.

Nur in bezug auf einen Punkt würden wir uns einer ernstlichen Versäumnis schuldig machen, wenn wir ihn mit gänzlichem Schweigen übergingen, das ist Nietzsches Stellung zur Persönlichkeit Christi. Sie ist keine eindeutige, sondern zeigt eine große Unsicherheit und ein häufiges Schwanken. Und zwar ergibt sich die interessante Tatsache, daß die richtige historische Fassung der Person und eine freundliche Stellung zu ihr nicht Hand in Hand miteinander gehen, sondern je historischer Nietzsche Jesus faßt, um so gegensätzlicher ist seine Stellung zu ihm, je konstruktiver und phantastischer dagegen sein Jesusbild wird, desto milder und sympathischer stellt er sich zu ihm. Zur Zeit von „Menschlichem, Allzumenschlichem" läßt er Christum noch selbst Wunder tun, das Abendmahl stiften, sich für den Sohn Gottes halten, woraus sich ihm das Bild eines Mannes, reich an unsympathischen Zügen und Einbildungen ergibt, der eine düstere Phantasie und ein unheimliches Selbstbewußtsein hat, das im Grunde psychiatrisch zu werten sei: „Der Stifter des Christentums war, wie es sich von selber versteht, als Kenner der menschlichen Seele nicht ohne die größten Mängel und Voreingenommenheiten" (IV 246). Etwa gleichzeitig kann ihn Nietzsche im Vorübergehen auch einmal den „edelsten Menschen" nennen (III 354). Aber prinzipiell ist in dieser Zeit die Distanz Nietzsches zum Christentum überhaupt und zur Persönlichkeit Christi speziell die gleiche und er entscheidet sich für die scharfe Gegnerschaft in dem Sinne, wie sie auch im Neuen Testament schon von den Feinden Jesu bezeugt ist, die ihm den Vorwurf machten, daß er von Sinnen sei und ein Daimonion habe. Aber Nietzsche hat es auf die Dauer nicht ausgehalten, so scharf der Persönlichkeit Jesu gegenüberzustehen und etwa seit dem Jahre 1880 seine Stellung gewandelt. Den deutlichsten und bekanntesten Beweis dafür lesen wir in den Worten des Zarathustra: „Wahrlich zu früh starb jener Hebräer, den die Prediger des langsamen Todes ehren, und vielen ward es

seitdem zum Verhängnis, daß er zu früh starb. Noch kannte er nur Tränen und die Schwermut des Hebräers samt dem Hasse der Guten und Gerechten — der Hebräer Jesus! Da überfiel ihn die Sehnsucht zum Tode. Wäre er doch in der Wüste geblieben und ferne von den Guten und Gerechten! Vielleicht hätte er lieben gelernt und die Erde lieben gelernt — das Lachen dazu! Glaubt mir meine Brüder! Er starb zu früh, er selber hätte seine Lehre widerrufen, wäre er bis zu meinem Alter gekommen! Edel genug war er zum Widerrufen. Aber ungereift war er noch“ (VII 107). Kann man auch in dieser Stelle einen Beweis dafür sehen, wie selbst Nietzsche sich nicht ganz der bannenden und anziehenden Kraft der Persönlichkeit Jesu zu entziehen vermochte, so wird man doch objektiv betrachtet sagen müssen, daß sie weitaus das Törichste und für jeden historisch und psychologisch gebildeten Menschen Unerträglichste über Christus enthält, dem gegenüber auch die schärfsten Lästerungen noch sinnvoll und anhörbar sind. Ist doch hier der sentimentale Ton angestimmt, daß man Kindern freundlich verzeiht, auch wenn sie krumme und falsche Wege einschlagen in der Gewißheit, daß sie herangewachsen das Kindische abtun und entgegengesetzte Wege einschlagen werden. Aber war denn Christus ein Kind, ein Jüngling, er, der dreißigjährige — oder vielleicht nach neueren Forschungen noch ein ganz Teil ältere — Orientale? Und hat der geschichtliche Jesus mit müder, tränenreicher Sehnsucht nach dem Tode verlangt? Merkwürdig, daß Nietzsche hier die sonst in neuerer Zeit als eigentlichen Schlüssel zur Psychologie Jesu verwendete Gethsemanestimmung, in der Jesus bittet, der Kelch des Todes möge ganz an ihm vorübergehen, völlig vergißt! Und dann wollte Jesus seinen Tod niemals, um dem Leben zu entfliehen, vielmehr begehrte er ihn als eine ihm und den Seinen lebenschaffende Tat. Und wie gänzlich unmotiviert ist gegenüber dem geschichtlichen Jesus die Meinung, er hätte widerrufen und in sein Gegenteil umschlagen können, — er, der von Anfang seines öffentlichen Berufslebens an wußte, was er wollte, und wollte, was er wußte, der sein Lebenswerk krönte mit dem Rufe: Es ist vollbracht! So sich wandeln

konnte wohl Nietzsche, nicht aber Jesus. Nein, Nietzsche zollt Jesus hier nur eine gewisse Anerkennung auf Kosten der geschichtlichen Wirklichkeit, die er rücksichtslos wie weiches Wachs umwandelt. Diese Linie hat er auch später eingehalten, wenn sich daneben auch noch einige Äußerungen in der abweichenden Richtung seiner ersten Periode finden. Das Christentum, wie es Christus selbst brachte, ist „ein naiver Ansatz zu einer buddhistischen Friedensbewegung“ (IX 129). Es ist nur eine Praxis, die Christus gebracht hat (164), er wollte Frieden bringen und das Glück der Lämmer (150), ja das Christentum Christi soll „Widerwillen gegen das Wunder und eine relative Rationalität“ (152) besessen haben. Christus war ein „heiliger Anarchist“. Aber worauf gründet Nietzsche denn diese Zeichnung des Bildes Jesu? Er selbst spricht ja den Evangelien als Heiligenlegenden jegliche Glaubwürdigkeit ab und andere historische Berichte über ihn haben wir doch nicht. Der einzig möglichen Konsequenz dieser Quellenbeurteilung, daß dann der historische Jesus völlig unerkennbar sei, ja wohl gar nicht existiert habe, wie sie viele moderne Denker, wie etwa Kalthoff, Schnehen, Drews u. a. gezogen haben, weicht Nietzsche mit der charakteristischen Erwägung aus: „Was mich angeht, ist der psychologische Typus des Erlösers. Derselbe könnte (!) ja in den Evangelien enthalten sein, trotz der Evangelien, wie sehr auch immer verstümmelt oder mit fremden Zügen überladen“ (X 393). Nietzsche spricht hier mit der Offenheit — die ein wenig an die des enfant terrible streift — das eigentliche Geheimnis aus, dem eine große Anzahl moderner Jesusbilder und so auch das Seine die Entstehung verdankt, nämlich der freihändig schaffenden Psychologie, nicht der psychologisch nachempfindenden Arbeit, die sich auf gute geschichtliche Quellen stützt, sondern einer Psychologie, die da meint, auch das seelische Leben einer historischen Persönlichkeit feststellen zu können, wenn alle Quellen über sie als unglaubwürdig konstatiert sind bzw. diese Quellen einen ganz anderen Typus erkennen lassen. In Wirklichkeit handelt es sich dann nur darum, ein Stück gegenwärtigen Seelenlebens an einen beliebigen Punkt der Geschichte zurückzutragen oder um noch deutlicher

zu reden, eine hohle Atrappe, die man mit einer beliebigen historischen Etikette, hier derjenigen Jesu versieht, wird nur mit einem psychologischen Typus angefüllt. Über die Wissenschaftlichkeit und Zuverlässigkeit dieser Methode unter historisch Gebildeten auch nur ein Wort der Kritik noch zu äußern, würde einer Beleidigung nahekommen. [9]) Uns interessiert noch ein anderer Punkt, um zu einem abschließenden Verständnis von Nietzsches Christusbild zu gelangen. Aus der urchristlich-historischen Überlieferung hat es nur einige nebensächliche und noch dazu umgestaltete Farben und Gewänder erhalten. Woher stammen aber dann die übrigen? Nietzsche nennt uns eine Quelle. Christus soll eine buddhistische Friedensbewegung insceniert haben, Jesus wird im Sinne Buddhas interpretiert — eine für jeden Kenner beider Persönlichkeiten gänzlich verunglückte Parallelisierung, — aber auch Renan, Tolstoi und andere Gestalten haben hier ihren Beitrag geliefert. Doch sind es nicht solche anderswoher stammenden historischen Reminiszenzen, die Nietzsches Jesusbild eigentlich konstituieren, sondern es ist vor allen Dingen ein psychologischer, richtiger vielleicht noch ein metaphysischer Trieb, der hier schaffend wirkt. In uns Menschen lebt die Neigung, die werbende Kraft eines Ideales dadurch zu verstärken, daß wir es mit einer bestimmten historischen Persönlichkeit verbinden. Helden und persönliche Erscheinungen eines Ideals gewinnen viel stärker als abstrakte Formulierungen. So sind denn die meisten modernen Jesusbilder Inkarnationen irgend eines modernen Ideales; man braucht sie nur zu nennen, um das zu empfinden: Jesus der Proletarierkönig, Jesus der Aufklärer und Freimaurer, Jesus der Vertreter des Vaterglaubens, Jesus bei Frenssen der moderne schwankende unsäglich bange und dann doch wieder himmelhoch jauchzende Kandidat der Theologie mit einem starken Einschuß von Sinnlichkeit. Aber was sollen diese Beispiele hier? Der von Nietzsche geschilderte Jesus trägt doch für ihn keinerlei idealen Charakter, er verwirft doch seine buddhistische Friedensbewegung? Das ist richtig, und doch handelt es sich auch hier um die Auswirkung desselben personifizierenden Idealtriebes nur mit dem Unterschiede, daß das dem eigenen

gegenüberstehende Ideal mit einer bestimmten Persönlichkeit verknüpft wird. Man weist nicht nur Kinder neben die Menschen, die sie nachahmen, auch auf andere hin, die sie abschrecken sollen, sondern auch die Großen schaffen sich in der Geschichte neben den Ahnen, die ihre Gedanken repräsentieren, andere, die deren Gegenteil verkörpern. In seinem Christusbild hat Nietzsche alle diejenigen Züge vereinigt, die seinem Ideal widersprechen. Der schwache, friedliche, um das Glück der Lämmer und der kleinen Leute mitleidsvoll besorgte, dem Tode sehnsüchtig entgegengehende Mann ist das volle Gegenbild zu dem, was Nietzsche will mit seinen drei Grundidealen vom Willen zur Macht, vom Übermenschen, von der Wiederkunft aller Dinge auf dieser Erde. Auch Nietzsches Kritik am Christentum — von der wir nur einige Hauptzüge kennen lernen konnten — und gerade in ihr die psychologische Schöpfung eines unhistorischen Christusbildes ist nur Vorarbeit für die Aufstellung seiner neuen Ideale.

Denn Nietzsche wollte die alten Werte ja nur ändern, um neue an ihre Stelle zu setzen. Umwertung, nicht Beseitigung aller Werte war seine Tendenz, das harte Nein nur eine Vorstufe zum vollen lachenden Ja. Der Nihilismus, den er heraufkommen sieht und an dessen Durchbruch er mit arbeitete, sollte doch nur eine reinigende Episode sein, bis wieder eine Zeit der Erfüllung käme; für Religion und Ethik wollte er Ersatz schaffen, die Trümmer, welche Zarathustra der Zermalmer schuf, sollte Zarathustra der Schaffende durch neue ragende Säulen ersetzen. Die Aufgabe der Philosophen ist ja die der Befehlenden, Werte Setzenden. Während er Ende der siebziger Jahre noch im Unsicheren über die neuen Werte war und sich dahin aussprach: „Wer wäre jetzt schon imstande das zu beschreiben, was einmal die moralischen Gefühle und Urteile ablösen wird?" (V 307), ist er sich seit dem Zarathustra ganz klar darüber, in dem er schon seine drei neuen herrschenden Grundideen verkündigt, den Willen zur Macht, den Übermenschen und die Wiederkunft aller Dinge, auf die er auch in seinen Prosawerken immer wieder zurück-

kommt. Ihre Charakteristik und Beurteilung macht unsere letzte Aufgabe aus.

Dem „Willen zur Macht" begegneten wir schon häufiger als dem letzten Maßstab, mit dem Nietzsche alle Größen und Gebiete ihrem Werte nach abstufte. Die geltende Moral verwarf er ebenso wie die Religion, weil sie den Willen zur Macht herabsetzte oder ganz unterdrückte, von Staat und Recht wollte er hauptsächlich deshalb nichts wissen, weil sie jenen einschränkten, in der Ehe sollte der Mann herrschen, weil in ihm der Wille zur Macht der stärkere ist, die Logik und die Wissenschaft mit ihrem Erkennen sollten keine eigenständigen Größen, sondern auch nur Spezialformen des Willens zur Macht sein und auch die Kunst ihm untergeordnet werden. Infolgedessen ist es für uns nicht mehr nötig, diesen Willen zur Macht in all seinen verschiedenen Formen und hinsichtlich seiner Bedeutung für die verschiedenen Spezialgebiete zu verfolgen, sondern wir haben es hier mit ihm nur — wenn der Ausdruck gestattet ist — „an sich" zu tun. Worin besteht sein Wesen, welches sind seine konstitutiven Merkmale? Hören wir einige Äußerungen Nietzsches, die einer Definition dieses Begriffes verhältnismäßig nahe kommen: „Vor allem will etwas Lebendiges seine Kraft auslassen — Leben selbst ist Wille zur Macht" (VIII 23). „Gesetzt endlich, daß es gelänge, unser gesamtes Triebleben als die Ausgestaltung und Verzweigung Einer Grundform des Willens zu erklären — nämlich des Willens zur Macht, wie es mein Satz ist —; gesetzt, daß man alle organischen Funktionen auf diesen Willen zur Macht zurückführen könnte und in ihm auch die Lösung des Problems der Zeugung und Ernährung — es ist Ein Problem — fände, so hätte man damit sich das Recht verschafft, alle wirkende Kraft eindeutig zu bestimmen als: Wille zur Macht. Die Welt von Innen gesehen, die Welt auf ihren ‚intelligiblen Charakter' hin bestimmt und bezeichnet — sie wäre eben ‚Wille zur Macht' und nichts außerdem" (VIII 57 ff.). „Was ist gut? — Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht" (X 360). Nehmen wir zu diesen prosaischen Formulierungen noch einige poetische aus dem Zarathustra hinzu, dann haben

wir das Material in genügender Vollständigkeit beisammen, um unsere Schlüsse daraus zu ziehen. „Dieses schaffende, wollende, wertende Ich, welches das Maß und der Wert der Dinge ist“ (VII 43). „Auch im Erkennen fühle ich nur meines Willens Zeuge- und Werde-Lust“ (126). „Wille — so heißt der Befreier und Freudenbringer“ (206).

Auf Grund dieser Äußerungen können wir konstatieren, daß für Nietzsche der Wille zur Macht mit dem Leben und zwar mit dem der einzelnen Persönlichkeit, des individuellen Ich zusammenfällt, er ist der Grundtrieb, dem sich nicht nur alle anderen, wie das Erkennen unterordnen, sondern auf den sie sich zurückführen lassen, dessen Erscheinungsformen sie sind. Die Macht, auf welche dieser Wille sich richtet, ist nicht ein außerhalb der Persönlichkeit liegendes Ziel, sondern sie ist vielmehr die dem Willen einwohnende und ihn zur Betätigung drängende Kraft, so daß der Wille zur Macht eigentlich nur eine Umschreibung für Willensstärke ist. Intensivstes individuelles Leben ist identisch mit dem Vollbesitz des Willens zur Macht. Infolgedessen ist der Wille zur Macht als ein biologischer Wert zu bestimmen, der allerdings auch bei Nietzsche die Tendenz hat zu einem metaphysischen zu werden. In der vorhin zitierten ausführlichsten Stelle liegt wohl der kräftigste Ansatz vor, diesen Lebenswillen nicht nur zum Kern des einzelnen empirischen menschlichen Wesens zu machen, sondern ihn auch zu seinem metaphysischen und weitergehend zum Kern der ganzen Welt zu erheben. Aber eine klare Aussprache in dieser Richtung liegt bei Nietzsche ebensowenig vor wie in bezug auf eine Reihe anderer Probleme, die sich erheben und über die man Auskunft haben möchte. Ist dieser Wille eine physische oder psychische Größe? Aus einem der angeführten Sätze, wo der Wille zur Macht vor allem die Zeugung und Ernährung erklären soll, ergibt sich mit voller Deutlichkeit, daß er auch ein physisches Prinzip ist, ja eine ganze Reihe von Stellen erwecken sogar den Eindruck, als wenn er rein materiell gedacht wäre, heißt es doch im Zarathustra: „Aber der Erwachte, der Wissende sagt: Leib bin ich ganz und gar, und

nichts außerdem; und Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe" (VII 46). Auch die mehrfachen Vergleichungen mit dem Tier können zu dem Gedanken führen, daß Nietzsche die physische, im Triebleben sich äußernde Stärke zum einzigen Bestand des Menschen und der Welt überhaupt macht. Aber wer so Nietzsche in den Kreis der Materialisten einreihen möchte, dem wäre eine Reihe von völlig entgegengesetzt lautenden Stellen ins Gedächtnis zu rufen, wo Nietzsche nicht nur den Materialismus und die an ihn sich anschließende Naturwissenschaft mit ihrem Glauben an Atome verspottet, sondern sogar behauptet: „Ich halte auch die Phänomenalität auch der inneren Welt fest" (IX 363 cf. 366), d. h. wo er für die denkbar antimaterialistischste Auffassung vom Wesen der Dinge eintritt. Dann aber spricht er auch von der Besonderheit einer geistigen Seite im Menschen mit den Worten „Der Mensch gilt uns als das stärkste Tier, weil er der listigste ist. Eine Folge davon ist seine Geistigkeit" (X 371). Wir müssen darum als Resultat feststellen, daß es Nietzsche nicht gefallen hat oder *nicht gelungen ist, von dem Grundprinzip seiner Welterklärung und seines Menschenverständnisses zu sagen, ob es ein materielles oder ein geistiges, ein monistisches oder dualistisches ist,* geschweige denn, daß er bei der letzteren Annahme sich um eine nähere Bestimmung des Verhältnisses beider, wie es etwa durch die Theorien der psycho-physischen Wechselwirkung oder des Parallelismus vollzogen wird, bemüht hat. Im Zusammenhang mit dieser Unklarheit steht eine andere von nicht geringerer Bedeutung, nämlich die, woher der Wille zur Macht kommt und nach welchen Gesetzen und Motiven er sich entfaltet. Sofern ihn Nietzsche als eine Naturkraft ansieht, ist er nichts anderes als ein vererbtes Naturprodukt, das sich nach mechanischen Naturgesetzen entwickelt und nur einer naturalistischen Züchtung (IX 164, 166) unterliegt. So heißt es, der „Begriff starker und schwacher Mensch reduziert sich darauf, daß im ersten Fall viel Kraft vererbt ist" (X 108). Der Wille ist nur „eine Resultante, eine Art individueller Reaktion, die notwendig auf eine Menge teils widersprechender, teils zusammenstimmen-

der Reize folgt" (X 372). Hiernach kann natürlich in keinerlei Verständnis von irgend einer Freiheit oder geistigen Spontaneität des Willens gesprochen werden. In einer Reihe anderer Stellen wird diese dagegen nicht nur einfach naiv vorausgesetzt, sondern ausdrücklich konstatiert und die Kraft des geistigen Willens in das einzelne Individuum verlegt, das auch die Macht besitzt, den bis dahin von falschen Idealen befangenen Willen zu befreien: „Der Einfluß der äußeren Umstände ist bei Darwin ins Unsinnige überschätzt: Das Wesentliche am Lebensprozeß ist gerade die ungeheure gestaltende, von innen her formenschaffende Gewalt, welche die ‚äußeren Umstände' ausnützt, ausbeutet" (IX 476).

Grell erklingen so die Dissonanzen bei jeder näheren Bestimmung von Nietzsches Grundprinzip des Willens zur Macht. Er fällt mit dem starken und kräftigen Lebensprozeß des Individuums zusammen, aber ob er nur empirisch oder auch metaphysisch, ob und wie er physisch und psychisch, naturbedingt und abhängig oder frei und schaffend zu denken ist, das bleibt im Geheimnis und Dunkelheit.

Elfte Vorlesung.

Der Wille zur Macht. Der Übermensch.

Mit der ausschließlichen Betonung des Willens im Unterschiede zu den anderen psychischen Vermögen und den an sie wieder anknüpfenden metaphysischen Prinzipien führt Nietzsche nur eine stets in der Geschichte vorhandene Tendenz zu ihrer schärfsten und exklusivsten Formulierung. Sie war ihm am kräftigsten bei Schopenhauer entgegengetreten, zu dessen Voluntarismus er in der letzten Periode seines Schaffens wieder ganz zurückgekehrt war, so daß E. v. Hartmann den Tatbestand richtig mit den Worten formuliert: „Der Ausgangspunkt Nietzsches ist und bleibt Schopenhauer und er ist deshalb ohne Zweifel als Schopenhauerianer im weiteren Sinne zu bezeichnen. ... Schopenhauers Wille zum Leben wird bei Nietzsche zu einem Willen zur Macht“ (Preußische Jahrbücher 1891 S. 505). Nietzsches Betonung und Stellung des Willens in das Zentrum seiner Weltanschauung kann darum nicht als eine selbständige und bedeutsame geistesgeschichtliche Leistung gewertet werden, wenn es auch weiter zu überlegen gilt, ob nicht die nähere Charakteristik dieses Willens und seine Wertung eigentümliche und anregende Beobachtungen in sich schließt. Während Schopenhauer ähnlich wie der Buddhismus und doch auch Hartmann diesen Willen Leid und Irrtum schaffen lassen und in ihm darum ein Prinzip sehen, das verneint und erlöst werden soll, ist Nietzsches Stellung zu ihm eine gerade entgegengesetzte, weil für ihn ja der Wille ein

lebenwirkendes Prinzip, ja das Leben selbst ist und darum kräftigste Bejahung verlangt. Und doch ist das Verhältnis Nietzsches hier nicht ein in dem Maße — auf die geistige Leistung gesehen — abhängiges und unproduktives, daß er einfach die negativen Vorzeichen, mit denen Schopenhauer den Willen versah, in positive verwandelt, denn er lehnt die bei jenem herrschende eudämonistische Bewertung des Willens d. h. die nach dem Maße der Lust oder der Unlust, den er bringt, ab. Ein geläufiges Mißverständnis läßt Nietzsche den Willen zur Macht preisen, um der Lust willen, die er dem Menschen bringt. Diese eudämonistische Interpretation lehnt Nietzsche ab, indem er sich nicht nur entschieden gegen jede eudämonistische und utilitaristische Moral wendet (cf. dazu Klepl: „Die Monologen Schleiermachers und Fr. Nietzsches Jenseits von Gut und Böse" S. 51), sondern öfter auch gerade von dem, welcher den Willen zur Macht betätigt, verlangt, daß er auf Lust verzichten, sich dem Leiden unterwerfen, ja sogar untergehen soll entsprechend dem Worte Zarathustras: „Ich liebe den, der über sich selbst hinausschaffen will und so zugrunde geht" (VII 94). Ist aber so Nietzsches Wille zur Macht nicht eudämonistisch zu verstehen, so scheint er auch nicht egoistisch zu sein. Indem wir uns jetzt die Beantwortung dieser Frage angelegen sein lassen, bringen wir eine früher nicht ganz zu Ende geführte Erörterung zum Abschluß, nämlich die, ob Nietzsche nur die bisherigen moralischen Werte durch neue moralische ersetzt oder ob er an Stelle moralischer Prinzipien unmoralische gesetzt hat. Die Meinungen der kompetenten Beurteiler gehen hier stark auseinander. Während E. v. Hartmann behauptet: „Es ist klar, daß hiermit prinzipiell der Egoismus an Stelle der Moral gesetzt ist. . . . Die höchste Moral entpuppt sich als höchste Immoralität nicht bloß im Sinne der alten Moralen, sondern auch in jedem möglichen Sinne des Wortes Moral" (l. c. 517), meint dagegen Simmel: „Der ganze Sinn seiner vorgeblichen Selbstsucht ist also nur die Erhaltung der höchsten personalen Werte, um derentwillen er ebenso die unnachgiebigste Strenge gegen sich selbst wie den anderen gegenüber fordert" (l. c. 244). . . . „Nietzsche hat den Personalismus zu

einem objektiven Ideal gemacht und ihn damit von dem eigentlichen Egoismus, der immer auf das Subjekt zurücksieht, auf das entschiedenste abgetrennt" (245). Der genaue Kenner Nietzsches wird beide Urteile in dieser Einseitigkeit für unrichtig erklären müssen, sofern sich der wirkliche Nietzsche — und zwar noch in der letzten Periode seines Schaffens — in beiden Richtungen mit gleicher Deutlichkeit ausspricht. Ohne uns in eine eingehendere Wesensbestimmung des Begriffes Moral einlassen zu können, dürfte allseitig die Unterschiedenheit von Natur und Moral zugestanden sein. Soweit es sich nur um die gesetzmäßige Entwicklung eines Stückes gegebener individueller Natur handelt, ohne daß irgend ein Ideal mit dem Anspruche des Sollens, der Änderung und Umgestaltung an diese Natur herantritt, soweit kann von Moral nicht die Rede sein, zu deren Wesen das Auftreten oberster geistiger Zwecke gehört, die nicht mit den Naturtrieben des Individuums zusammenfallen und die darum den Charakter des Sollens tragen. Nun aber spricht es Nietzsche als seine Absicht aus, an „die Stelle moralischer Werte lauter naturalistische Werte" zu setzen (IX 352) und definiert die Moral als eine „Gegenbewegung gegen die Bemühungen der Natur, es zu einem höheren Typus zu bringen" (IX 297), die er seinerseits wieder in vollem Umfange rückgängig machen will. In diesem Zusammenhang ist der Wille zur Macht als ein naturalistisch egoistischer Begriff zu verstehen und der Gedanke Nietzsches kein anderer als der, daß jeder Mensch das ihm von Natur gegebene Quantum individuellen Lebens zur vollen Entwicklung kommen lassen soll — dieses „Soll" nicht im Sinne eines moralischen Imperatives verstanden. Das ist um so gewisser, als Nietzsche kein überindividuelles Ziel dem Willen des Einzelnen stellt. In diesem Gedankenkreise folgt er den Spuren Stirners. Über seine tatsächliche Bekanntschaft mit diesem Manne läßt sich noch immer kein sicheres Urteil fällen, trotz der mancherlei darüber angestellten Untersuchungen. Nach den Mitteilungen von Overbeck-Bernouilli (I 135) scheint mir die größere Wahrscheinlichkeit für eine solche Bekannt-

schaft zu sprechen. Aber diese historische Frage — die wenig bedeutende Spezialuntersuchung von Schellwien: M. Stirner und Fr. Nietzsche stellt sie sich überhaupt nicht — ist für den nebensächlich, der das in der Geistesgeschichte sich so oft auswirkende Gesetz anerkennt, daß auch unabhängig voneinander zwei Menschen zu denselben Grundideen kommen können. Und das ist allerdings nicht zu bestreiten, daß die zuletzt vorgetragene naturalistisch-egoistische Interpretation des Willens zur Macht bei Nietzsche mit dem Grundgedanken von Stirners Schrift der „Einzige und sein Eigentum" zusammenfällt, in der es neben vielen anderen Parallelen in bezug auf die Stellung zum Staat, zu Religion und Christentum heißt: „Meine Macht bin ich selbst" und in der diese gleich darauf als „Herrscherwille" definiert wird (Reklamsche Ausgabe 217). Aber diese naturalistisch-egoistische Auffassung des Willens zur Macht bei Nietzsche ist keineswegs die einzige, ja so wenig, daß Nietzsche an anderen Stellen direkt gegen sie polemisiert. Im Zarathustra heißt es an einer Stelle, die mir zugleich in ihrer antithetisch auf Stirner zugespitzten Formulierung der deutlichste Beweis für Nietzsches Kenntnis von Stirner zu sein scheint: „Aber ein Grauen ist uns der entartende Sinn, welcher spricht ‚Alles für mich' (VII 111). Ihr reihen sich dann alle die Ausführungen an, wo von dem Menschen verlangt wird, daß er sich reinigen, daß er sich ändern, vorwärts streben, ja daß er sich opfern und zugunsten anderer seinen Willen zur Macht einschränken, diese beschenken, in verhüllter Form gegen sie mitleidig sein soll, kurz alle jene Anforderungen, die man fraglos als moralische beurteilen kann und muß. Wie aber kommt Nietzsche zu ihnen, worin liegt ihr tiefstes Motiv und das sie verknüpfende Band? Nicht letztlich darin, daß Nietzsche wie Simmel will, den individuell personalen Werten des Menschen eine Wendung ins Objektive gibt, sondern, daß er der Menschheit ein übergeordnetes Ideal schenkt, das an sie mit verpflichtender Kraft, mit einem ans Gewissen sich wendenden ‚Du sollst' herantritt, daß um seinetwillen sogar die höchste Leistung asketischer Moral, den Untergang verlangt, daß er den Übermenschen lehrt.

„Ich lehre euch den Übermenschen. Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr getan, ihn zu überwinden? ... Der Übermensch ist der Sinn der Erde. Euer Wille sage: Der Übermensch sei der Sinn der Erde!“ (VII 13). „Was groß ist am Menschen, das ist, daß er eine Brücke und kein Zweck ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, daß er ein Übergang und ein Untergang ist“ (VII 13). „Ich liebe den, der über sich selbst hinaus schaffen will und so zugrunde geht“ (VII 94). Der Amoralist wird zum Schöpfer neuer kategorischer Imperative — bis auf die Form der Satzbildung —, zum Verkünder einer harten asketischen Moral, welche die Erreichung eines Ideales verlangt. Der Wille zur Macht soll sich in moralischer Arbeit auf die Entstehung des Übermenschen richten und der Wille zur Macht im Übermenschen sich selbst wieder moralische Verpflichtungen auferlegen. Freilich auch der Übermensch trägt bei Nietzsche wieder ein zwiespältig Antlitz und eine doppelte Herkunft, er ist einmal eine ideal-moralische Schöpfung, von der entsprechende Wirkungen ausgehen und er ist andererseits eine naturalistische, in der Natur bestehende und aus der Natur sich entwickelnde Größe. Wem es nicht gelingt diese Doppelseite, die in Nietzsches zweitem Grundbegriff, in dem des Übermenschen enthalten ist, zu begreifen, wird niemals zu dessen vollem Verständnis gelangen. Schon in seiner ersten Periode streift Nietzsche einmal diesen Gedanken, indem er in einer der „Unzeitgemäßen Betrachtungen“ erklärt: „Nein das Ziel der Menschheit kann nicht am Ende liegen, sondern nur in ihren höchsten Exemplaren“ (II 188). Die hier ausgesprochene Meinung, daß nicht die Menschheit als Ganzes sich zu einer höheren Stufe entwickeln werde, hat er dauernd festgehalten und den Gedanken eines allgemeinen menschheitlichen Fortschrittes stets mit scharfem Spott zurückgewiesen: „und vielleicht wird sie (sc. die Menschheit) am Ende gar tiefer als am Anfang stehen! es gibt für sie keinen Übergang in eine höhere Ordnung“ (V 52). „Der Mensch als Gattung ist nicht ein Fortschritt.

Höhere Typen werden wohl erreicht, aber sie halten sich nicht" (IX 503). „Die Menschheit stellt nicht eine Entwicklung zum Besseren oder Stärkeren dar, in der Weise, wie das heute geglaubt wird. Der Fortschritt ist bloß eine moderne Idee, das heißt eine falsche Idee" (X 361). Infolgedessen ordnet sich auch Nietzsches Idee vom Übermenschen seiner individualistischen, antisozialen Grundtendenz ein, sofern nur einzelne nicht aber die Gattung diesen hohen Typus erreicht, ja im Zarathustra konstruiert er sogar eine doppelte Entwicklung, eine steigende, die nur wenige umfaßt, zum Übermenschen und eine sinkende, der die meisten unterliegen, zum letzten verächtlichsten Menschen. Aber tritt der Übermensch denn erst in der Zukunft auf? Nach Nietzsches Behauptungen im Zarathustra allerdings, wo der Übermensch ein Gegenstand der Fernstenliebe und des Schaffens für die Zukunft ist, und wir die ausdrückliche Erklärung vernehmen: „Niemals noch gab es einen Übermenschen" (VII 134). Gerade entgegengesetzt heißt es im „Antichrist": „Dieser höherwertige Typus ist schon oft genug dagewesen: aber als ein Glücksfall, als eine Ausnahme, niemals als gewollt" (X 360). Diese Übermenschen in der Geschichte werden uns wie hier so auch an einigen anderen Stellen genannt, Alcibiades, Cäsar, Cesare Borgia, Napoleon. — Danach wäre der Übermensch schon eine wenn auch nur vereinzelte geschichtliche Erscheinung. Aber in gewissem Sinne ist er auch schon eine vorgeschichtliche natürliche Größe, wie es im Willen zur Macht heißt: „Das grandiose Vorbild: der Mensch in der Natur" (X 105). Diesen Menschen in der Natur lernten wir aber schon näher da kennen, wo uns die Starken, die Vornehmen, welche die Herrenmoral schufen, vorgestellt wurden, „das Raubtier, die prachtvolle nach Beute und Sieg lüsterne, schweifende, blonde Bestie" (VIII 322).

Diese verschiedene zeitliche Unterbringung des Übermenschen in der Prähistorie, in der Historie und in der Zukunft ist nur eine Ausdrucksform für die doppelte sachliche Auffassung des Übermenschen bei Nietzsche als unmoralisches Naturwesen und als zur Moral treibendes und selbst

sich der Moral unterwerfendes Idealwesen. In der ersteren Hinsicht hat er schon in der Natur und in einzelnen Persönlichkeiten der Geschichte existiert und zwar eben von Natur, als ein besonderer Glücksfall der Natur. Ihm eignet der Wille zur Macht in höchster Potenz als rohe Naturkraft, die er darum auch rücksichtslos zur brutalen Unterdrückung und Vernichtung der anderen verwendet. Hier läßt sich eine Persönlichkeit von der Verlogenheit, Sinnlichkeit, der Mordgier eines Cesare Borgia einreihen und preisen. Will man dabei nicht pathologische Motive entschuldigend anführen, so gilt allerdings, daß für Nietzsche einmal der Übermensch nichts anderes ist als der rohste Natur- und der gesunkenste Kulturmensch, eine durch und durch amoralische Erscheinung, — auch alles andere als ein neuer Wert, sondern in der Tat nichts anderes als rohe und verderbte Natur, wie sie stets existierte. Aber so bedauerlicherweise sich auch immer Züge dieses Übermenschen in die andere Auffassung des Begriffes einmengen, so sicher besteht dieser doch und verlangt eine gesonderte Betrachtung und Beurteilung. Der Übermensch, wie er sonderlich im Zarathustra verkündet wird, ist aus der Unzufriedenheit mit den Menschen der Gegenwart erwachsen. Diese sind so klein und erbärmlich, so selbstzufrieden und genußsüchtig, ja sie bewegen sich in einer stets abwärts eilenden Linie, daß sich ihr Beobachter zu dem schmerzlichen Ausruf genötigt sieht: „Wir sehen heute nichts, das größer werden will“ (VIII 326). Aber gerade darum zeichnet er der Menschheit das Bild eines Größeren in der Zukunft, des Übermenschen. Wie jedes mächtige Ideal eine sittlich aufrüttelnde Kraft hat, so soll sie auch von diesem ausgehen. Der Mensch soll von seinem kleinlichen Egoismus, von der Konzentration auf die eigene Persönlichkeit in der Gegenwart abgezogen werden und sich ganz in den Dienst dessen stellen, was in der Zukunft kommen soll. Die Vorbereitung des Übermenschen wird der alle Handlungen des gegenwärtigen Menschen bestimmende sittliche Imperativ. Nicht die Betätigung des Willens zur Macht im eigenen Interesse erscheint jetzt als Ziel, sondern das Hinausschaffen über sich

selbst, die Aufgabe ist nicht mehr Erhaltung der individuellen Persönlichkeit, sondern ihr Untergang, ihre Opferung um des Übermenschen willen; dieser bietet den Maßstab für die Regulierung alles sittlichen Handelns. Die Ehe bekommt, wie wir früher sahen, erst dann ihr sittliches Recht, wenn sie nicht der Befriedigung der Sinnenlust, sondern der Erzeugung des Übermenschen dienen will. Das Ideal des Übermenschen begründet für die Menschen der Gegenwart eine wirkliche Moral und zwar eine antiegoistische, altruistische, sofern sie sich ja ganz in den Dienst eines Zieles stellen sollen, das sie selbst niemals erreichen werden. Denn der Übermensch wird nur in einer geringen Zahl von Exemplaren auftreten. Wie aber ist sein Wesen zu bestimmen? Ich deutete schon an, wie sich auch in die Charakteristik des idealen Übermenschen der Zukunft immer wieder Züge aus der roh-naturalistischen Fassung dieses Begriffes einmengen und darum sein Bild nie völlig rein heraustritt. Am deutlichsten kann man das vielleicht in jener Stelle des Zarathustra beobachten, wo Nietzsche Wollust, Herrschsucht, Selbstsucht preist, die er hauptsächlich als Eigenschaften des Übermenschen denkt. Er definiert diese Begriffe so, daß roh-naturalistisch-egoistische und ideal-moralische Züge ineinanderfließen. Von der Wollust heißt es etwa: „Dem Gesindel das langsame Feuer, auf dem es verbrannt wird . . . für die freien Herzen unschuldig und frei, das Garten-Glück der Erde, aller Zukunft Dankesüberschwang an das Jetzt . . . Das große Gleichnis-Glück für höheres Glück und höchste Hoffnung" (VII 276ff). Die Herrschsucht wird bestimmt als „das Erdbeben, das alles Morsche und Höhlichte bricht und aufbricht; das rollende, grollende, strafende Zerbrechen übertünchter Gräber . . . Die furchtbare Lehrerin der großen Vernichtung, welche Städten und Reichen ins Antlitz predigt: ‚hinweg mit dir!' — bis es aus ihnen selber aufschreit: ‚hinweg mit mir'" (VII 272 ff.). Der Begriff der Herrschsucht geht hier zum Teil über in den des heiligen Zornes, der alles Schlechte beseitigen will und man geht nicht fehl, wenn man gerade die letzten Ausführungen aus dem Bilde des Mannes abgelesen sein läßt,

der Städten und Reichen mit heiliger Energie die Vernichtung predigte, Jesu Christi. Kommen schon in diesen Beschreibungen des Übermenschen moralische Züge in Sicht, so ist das an anderer Stelle noch deutlicher. Auf den Übermenschen dürfen wir die Maxime übertragen: „Muß ich mitleidig sein, so will ich's doch nicht heißen; und wenn ich's bin, dann ganz aus der Ferne. Gerne verhülle ich auch das Haupt und fliehe davon, bevor ich noch erkannt bin" (VII 122). Das heißt aber nichts anderes, als die Mitleidsmoral aufrecht erhalten und nur ihre Betätigung in der innerlichsten selbstlosesten Form verlangen, im Sinne dessen, der beim Gutestun wollte, daß die Rechte nicht wisse, was die Linke täte. Bei der Beschreibung des großen und vornehmen Menschen, wie ihn das vierte Buch des Willens zur Macht darbietet, wird vor allen Dingen als einer seiner Merkmale die Selbstverantwortlichkeit betont, die ohne sittliches Gewissen nicht denkbar und das kräftigste Widerspiel jeglicher naturalistischer Determination ist! „Auf dieser Bahn liegt die Zukunft des höchsten Menschen! Die größte Verantwortlichkeit tragen und nicht dann zerbrechen" (VII 178). Den Typus des vornehmen Menschen deuten die kurzen Stichworte am klarsten an: „Die wahre Güte, Vornehmheit, Größe der Seele, die aus dem Reichtum heraus: welche nicht gibt, um zu nehmen — welche sich nicht damit erheben will, die Verschwendung als Typus der wahren Güte, der Reichtum an Person als Voraussetzung" (X 154).

Der Übermensch ist danach nichts anderes als der vollendete Mensch und zwar vollendet gerade in seelischer personaler Richtung, der, welche alle seine Fähigkeiten und Anlagen durch Selbstbildung zu ihrer höchsten Höhe entwickelt hat. Der Übermensch hat sich seine Natur angeeignet, alle in sie gelegten Keime zu Früchten entwickelt. Dadurch ist er aber so reich geworden, daß er diesen seinen Reichtum gar nicht selbst verzehren kann, sondern anderen gütig davon schenken muß. Nicht die Bedürftigkeit der anderen, nicht ein äußeres Soll treibt ihn zu dieser Verschwendung, zu diesem Altruismus, sondern dieselbe innere Notwendigkeit, die den wasserreichen Quell dazu bringt, seine

Fluten über die Felder, mögen sie nun durstig sein oder nicht, strömen zu lassen. Egoismus und Altruismus, Förderung der eigenen Persönlichkeit und die der anderen werden hier wieder miteinander verknüpft und zwar durch ein natürliches, nicht durch ein künstliches Band. Nietzsche ist hier nicht mehr Vertreter eines naturalistischen Egoismus, sondern einer sittlichen Ausbildung der Persönlichkeit, die gerade dazu führt, daß ihr Erwerb auch den anderen zugute kommen muß. Er bietet hier eine sich in der richtigen Linie bewegende Lösung eines der schwersten Probleme der Ethik, der Beschreibung einer berechtigten Förderung der eigenen Persönlichkeit, die aber nicht verschlossen macht gegen die anderen, sondern zum Schenken an sie treibt. Man kann sich dabei an Luthers Beschreibung des Christen erinnern, der sich zur Mitteilung des Reichtums seines religiösen Besitzes ebenso notwendig getrieben fühlt, wie ein Feuer zum Brennen und Leuchten. Auch in der natürlichen, nicht mehr gezwungenen Verbindung von Egoismus und Altruismus bei Nietzsche und dem daraus sich ergebenden Fortfall eines „Du sollst" wird man keinen Abfall von der Moral zu sehen vermögen, wenn man mit Schiller auch die Neigung und gerade sie für die Sittlichkeit und nicht nur mit Kant die Pflicht reklamiert, und mit Schleiermacher eine Annäherung der höchsten Sittlichkeit und ihrer Formen an die vollendete und gereinigte Natur und ihre Bewegungsgesetze erstrebenswert findet. Indem wir so Nietzsches zweiter Auffassung vom Wesen des Übermenschen eine weitgehende Anerkennung zuteil werden lassen, müssen wir noch einmal betonen, daß sie von ihm nur selten und vorübergehend rein herausgearbeitet ist und fast immer mit naturalistisch-egoistischen Zügen verschlungen wurde. Vor allen Dingen aber gilt es, um das Maß der Distanz selbst zu dem reinen Typus dieses Übermenschen nicht zu unterschätzen, sich wieder in Erinnerung zu rufen, daß Nietzsche ihn nur für ganz wenige als erstrebenswertes und erreichbares Ideal bezeichnet. Nur ein kleiner Kreis von Menschen, von Aristokraten darf sich auf dieses Ideal hinbewegen, die anderen haben ja nur Handlangerdienste zu tun. Nietzsches Fehler

steckt hier — um es einmal mit antithetischer Pointe gegen ihn selbst zu formulieren — darin, daß er den meisten Menschen einen zu geringen Egoismus gestattet und von ihnen nur Altruismus, nur Opferung verlangt. Die meisten sollen nichts anderes sein als Brücken zum Übermenschen, die in demselben Augenblick als wertlos abgebrochen werden, wo dieser kommt. Demgegenüber aber gilt es von der Voraussetzung der von Nietzsche allerdings scharf verworfenen Anerkennung des Eigenwertes jeder menschlichen Persönlichkeit aus die Forderung aufzustellen, daß sie alle sich über das empirisch-menschliche Maß zu erheben und „Übermenschen" zu werden suchen sollen, die den ganzen Reichtum ihrer natürlichen Anlagen sich geistig angeeignet und entfaltet, sich gereinigt und damit einen Inhalt und einen Antrieb von gewaltigem Umfang und Stärke gewonnen haben, um die anderen zu bereichern. Das aber bedeutet nichts anderes als die alte Forderung an jeden Menschen, sich über seine Natürlichkeit zu erheben, eine Wiedergeburt zu erleben. Diese soziale Verbreiterung des Übermenschenideals schließt es nicht aus, daß es bei seiner Verwirklichung zu verschiedenen Resultaten kommt, so daß man Übermenschen von gar verschiedenen Dimensionen erhält. Ist schon die Natur der Menschen und der Reichtum ihrer Anlagen different und das Maß ihrer sittlichen Arbeit und anderer an ihnen nicht das gleiche, so ist es selbstverständlich, daß auch die einen übermenschlicher werden als die anderen. Diese Erkenntnis schließt aber auch nichts Neues in sich, sondern die Religionen haben ihr Rechnung getragen, wenn sie die Apostel und Charismatiker aus der Gemeinde heraushoben und neben den Gläubigen auch Heilige kannten; von Heroen und Genies, von großen Männern hat man längst und besonders im 19. Jahrhundert gesprochen, aber durchschnittlich doch nicht so, daß man neben ihnen nun den anderen Menschen jeglichen Wert und Bedeutung absprach. Nietzsche hat darum mannigfache Anknüpfungspunkte für sein Ideal des Übermenschen gehabt. In der Antike sei besonders auf Empedokles hingewiesen; in der ihm gerade auch unter diesem Gesichtspunkte durch Jakob Burckhardt er-

schlossenen Renaissancezeit tauchen die Übermenschen in Theorie und Praxis auf; bei unseren Klassikern erscheint das Genie als Parallele; erst recht bieten die Romantiker — man denke etwa an den Nietzsche von Jugend auf vertrauten Hyperion Hölderlins — vorbildliche Zeichnungen. Auch Carlyles Heroen dürfen trotz Nietzsches scharfem Protest herangezogen werden. Wie es mit dem Vorkommen des Wortes Übermensch vor Nietzsche gestanden hat, möge man in R. M. Meyers Aufsatz: „Der Übermensch" (Zeitschrift für deutsche Wortforschung 1901, Jahrg. 1) nachlesen, der seine Resultate in die beiden Sätze faßt: „Aber das Wort Übermensch selbst ist, soweit ich sehen kann, in der ganzen Zeit zwischen Goethe und Nietzsche nur zweimal gebraucht worden. . . . Das Wort bedurfte eines zweiten Schöpfers. Und es bedurfte, um lebensfähig zu sein, eines neuen Elementes. Das neue Element ist das der Isolierung" (19). Hat es Nietzsche daher auch bei der Bildung dieses Begriffes nicht an Vorgängern gefehlt, so wird das Originale dieser Schöpfung einmal mit Meyer darin zu suchen sein, daß Nietzsche den Übermenschen so streng antisozialistisch faßt und dann, daß er so verschiedene einander widersprechende Typen in ihm miteinander kombiniert. Denn neben dem zuletzt ausschließlich berücksichtigten und auf seine Wurzeln zurückverfolgten ideal-moralischen Übermenschen bleibt ja der naturalistisch-egoistische stehen. Bei der Erfindung und Ausmalung dieses zweiten Typus ist Nietzsche fraglos und zwar direkt von Darwin abhängig, von dem er nicht nur den Gedanken einer natürlichen steigenden Entwicklung entlehnt hat, sondern auch die weiteren, daß eine höhere Art sich durch ihren rücksichtslosen Egoismus auszeichnet und nur durch dessen Anwendung im Kampf ums Dasein vorwärts gekommen ist. Nietzsche sucht zwar diesen Zusammenhang mit Darwin häufig abzuleugnen, besonders schroff im „Ecce homo", wo er sagt: „Anders gelehrtes Hornvieh hat mich seinethalben (sc. des Übermenschen) des Darwinismus verdächtigt: selbst der von mir so boshaft abgelehnte Heroenkultus jenes großen Falschmünzers wider Wissen und Willen, Carlyles, ist darin wieder erkannt worden" (54). Allein mit Simmel (l. c. S. 5),

Richter (271 ff.), Riehl (S. 77 ff., 106, 142) und besonders Vaihinger (Nietzsche als Philosoph, 3. Aufl.), der Nietzsches ganze Philosophie auf die kurze Formel bringt: Schopenhauersche Willenslehre aber mit positiven Vorzeichen versehen unter dem Einfluß des Darwinismus und seiner Lehre vom Kampf ums Dasein" (56) scheuen wir uns nicht, uns in die Kategorie dieses gelehrten Hornviehs einzureihen und Nietzsches Lehre vom Übermenschen auf die darwinistischen Anregungen zurückzuführen, die er mit der ihm in dieser Hinsicht eignenden Gabe der Vergeßlichkeit völlig in Abrede stellt. Und zwar gehört diese Idee, von den darwinistischen Prinzipien einen weitgehenden Gebrauch zu machen, zu den frühesten Konzeptionen Nietzsches, über die er sich einmal in den Unzeitgemäßen Betrachtungen in dem Satze ausspricht: „Denn mit einer echten und ernst durchgeführten darwinistischen Ethik hätte man den Philister gegen sich" (II 45). Er hatte recht, wenn er das landläufige Gebräu einer sogenannten darwinistischen Ethik, wie sie etwa mit Karneri beginnt und sich bis Häckel fortsetzt, für nicht echt und ernst zu nehmend bezeichnete. Denn es ist allerdings wunderbar und ungereimt, wenn eine Weltanschauung, die den Kampf ums Dasein und den rücksichtslosen Egoismus als vorwärtstreibende fördernde Macht ansieht, dann bei der „goldenen Regel die Liebe" und dem Altruismus als ethischem Prinzip endet. Demgegenüber ist es ernste und echte darwinistische Weltanschauung und Ethik, wenn Nietzsche einmal diese Entwicklung nicht beim Menschen stille stehen läßt, sondern in genauem Anschluß an die darwinistische Theorie dekretiert: „Alle Wesen bisher schufen etwas über sich hinaus . . . ihr habt den Weg vom Wurm zum Menschen gemacht . . . einst wart ihr Affen" (VII 13) und daran den Gedanken der natürlichen Herausentwicklung einer neuen höheren Stufe, der des Übermenschen, anschließt. Und ebenso ist es konsequent und echt, wenn er auch diesen neuen Typus wie die bisherigen durch die gleichen egoistischen Kampfesprinzipien entstehen und diese auch den Übermenschen dauernd eignen läßt. Die Kritik an dieser Nietzscheschen Gedankenreihe könnte vornehmlich an zwei Punkten einsetzen. Sie kann darauf hin-

weisen, daß sich zwar der Deszendenzgedanke d. h. die Annahme einer zusammenhängenden steigenden Entwicklung der anorganischen und organischen Welt der übergroßen Mehrzahl der zuständigen Forscher als wahrscheinlichste Hypothese bewährt hat, daß dagegen die Zahl derer keine geringe ist, welche die eigentlich vorwärtstreibenden Kräfte dieser Entwicklung keineswegs mehr mit Darwin in der natürlichen Zuchtwahl und im Kampf ums Dasein zu sehen vermögen. Muß es aber mindestens schon dahingestellt bleiben, ob in der untermenschlichen Natur der Egoismus ein die Entwicklung allein beherrschendes und förderndes Prinzip ist, so wird man erst recht daran zweifeln dürfen, ob er zur bewußten Lebensregel für die Menschheit gemacht werden darf, wenn sie höher steigen will. Selbst wenn aber dieser Egoismus in der Natur sich nützlich bewiesen hätte, so ist er damit doch längst noch nicht als geistiges und moralisches Prinzip begründet, das vielmehr das rein Natürliche überwinden will. So können wir Nietzsches Übermenschen, soweit er naturalistisch-egoistischen Charakter trägt, nur eine runde Ablehnung entgegenbringen, während wir dem idealistisch-moralischen Typus des Übermenschen, wenn er sich eine soziale Ergänzung gefallen läßt, freundlich gegenüberzutreten vermochten.

Zwölfte Vorlesung.

Der neue „Gott“. Die Wiederkunft aller Dinge. Schluß.

Ein Doppelantlitz trug der Übermensch Nietzsches. Der egoistische Naturmensch und die Gewaltmenschen vergangener Geschichte erwachten in ihm zu neuem Leben; aber auch das noch nie verwirklichte Idealbild eines höheren Menschen der Zukunft, in sich vollendet und darum gerade überreich an schenkender Tugend, strahlte in ihm auf. Aber noch eine dritte Gestalt kündet sich, wenn auch nicht so scharf umrändert, im Übermenschen an: der neue Gott. Immer wieder beginnt er im Zarathustra sein Haupt zu erheben. Zunächst im Finale des ersten Teiles: „Tot sind alle Götter: nun wollen wir, daß der Übermensch lebe — dies sei einst am großen Mittage unser letzter Wille!“ (VII 115). Die Melodie wird stärker und herrschender im zweiten: „Einst sagte man Gott, wenn man auf ferne Meere blickte; nun aber lehre ich euch sagen: Übermensch . . . Könntet ihr einen Gott schaffen? — So schweigt mir doch von allen Göttern! Wohl aber könntet ihr den Übermenschen schaffen“ (123 cf. 421). Im vierten Teile endlich beginnt der Übermensch in der Gestalt Zarathustras die Rolle des neuen Gottes zu spielen und zwar in der Kopie vieler Züge gerade dessen, der obwohl ein Mensch der Geschichte, dennoch Gott war. Zarathustra der Übermensch erhält vom letzten Papst die Versicherung: „Du bist frömmer als du glaubst mit solchem Unglauben“ (380) und nur noch

von dem „alten Gott" (381), nicht mehr von Gott überhaupt wird versichert, daß er gründlich tot sei. Der Erbe des Papsttums gerade in der lebendigen Vertretung und Verbindung mit dem Göttlichen wird Zarathustra. Er ist vicarius Christi in grauser Parodie, der denen, die zu ihm kommen, das Abendmahl austeilt, der, zu dem alle Mühseligen und Beladenen auf den Berg eilen, um sich von ihm erquicken zu lassen und der darum der Gegenstand ihrer religiösen Verehrung wird (VII 410). Der alte Gott ist gestorben und der neue liegt in den Windeln (cf. VII 432). In poetischer Form ist hier nur das vollzogen, was in anderen Schriften als kühle Absicht und klarer Wille ausgesprochen wird. Die zwei Jahrtausende, von denen der Antichrist klagt, daß sie ohne die Entstehung eines einzigen neuen Gottes dahingegangen sind (X 378), neigen sich ihrem Ende zu; die Erfindung im Religiösen luxuriert wieder. Der Übermensch hat auch die Aufgabe, der Menschheit den alten Gott zu ersetzen, indem er selbst göttliche Züge gewinnt. Frau Lou Andreas Salomé, die ehemalige vertraute Freundin Nietzsches, sieht geradezu den Schlüssel zum Verständnis von Nietzsches Grundtendenzen in dieser Neuschöpfung religiöser Werte, wenn sie schreibt: „Die Möglichkeit, einen Ersatz für den verlorenen Gott in den verschiedensten Formen der Selbstvergottung zu finden, das ist die Geschichte seines Geistes" (l. c. 39). Wilhelmi zeigt das in seinem anziehenden Buche über „Carlyle und Nietzsche. Wie sie Gott suchten und was für einen Gott sie fanden" (2. Aufl. 1900) genauer, auch Gallwitz kommt in seinen Arbeiten zu einem verwandten Resultate (Fr. Nietzsche 1898). Joel formuliert die pointierte These: „Er leugnet Gott, um Gott zu schaffen" (l. c. 182) und auch Simmel macht darauf aufmerksam, wie Nietzsche das Nichtgottsein des Individuums unerträglich fand (l. c. 205). Infolgedessen wird man es zu den sicheren Resultaten der Nietzscheforschung rechnen dürfen, daß schon dem zweiten Hauptgedanken seiner eigenen Ideenwelt, dem Übermenschen, ein religiöser Zug eignet. Und doch wäre es verkehrt, daraus den — von manchen auch gerade der genannten Autoren vollzogenen — Schluß mit zu ziehen, als habe Nietzsche sich damit

selbst auf den Rückweg zur Religion begeben und sei im Begriffe gewesen, die Religion in ihrem eigentlichen Wesen wiederherzustellen, nur der gewaltsame Abbruch seines Schaffens habe ihn daran gehindert. Für sich selbst wollte er, wie wir früher ausführlich bewiesen, keine Religion im Sinne der Unterstellung und Abhängigmachung von einer höheren Welt, einer Gottheit, sondern er verband sich mit der Religion nur in der von Frau Lou richtig bezeichneten, aber gerade in ihrem Wesen durchaus irreligiösen Form der Selbstvergottung. Aber auch die anderen wollte er nicht ernstlich wieder zu einer neuen Religion führen, sein Motiv war ein anderes. In „Jenseits von Gut und Böse" spricht er es klar aus: „Der Philosoph, wie wir ihn verstehen, wir freien Geister —, als der Mensch der umfänglichsten Verantwortlichkeit, der das Gewissen für die Gesamtentwicklung des Menschen hat: Dieser Philosoph wird sich der Religionen zu seinem Züchtungs- und Erziehungswerke bedienen, wie er sich der jeweiligen politischen und wirtschaftlichen Zustände bedienen wird" (VIII 85). Die religiöse Gestaltung des Übermenschen, die gewaltige Hebung seines Niveaus bis an den Himmel dient nur dazu, ist nur ein Mittel zu dem Zweck, um das Verlangen und die Sehnsucht nach ihm zu steigern, um dem Willen zu seiner Schöpfung den stärksten Antrieb zu geben. Wie Nietzsche die Erkenntnis gewonnen hatte, daß man auch heute noch dem Propheten und dem Dichter, dem Enthusiasten und dem Inspirierten viel lieber und treuer folgt, als dem Denker und dem Gelehrten, so war es ihm auch klar, daß eine Annäherung seiner Ideale an die religiösen diese um so lockender und anziehender macht. Er wollte die Erfolge der religiösen Form, ohne ihren Inhalt. Die absolute Verbindlichkeit, der kategorische Imperativ, die begeisternde Sehnsucht, die gerade religiösen, überweltlichen Zielen anhaften, wollte er auch für sein Ideal. Sowie der religiöse Mensch alles für seinen Gott zu opfern bereit ist und sein Antlitz nur ihm zugewandt ist, so sollen auch die Menschen der Gegenwart alles für den Übermenschen hinzugeben geneigt werden und nur ihm die Flügel ihrer Sehnsucht entgegenbreiten. Aber wie man die Sprache eines anderen Volkes sich

nicht aneignen kann, ohne auch einen Hauch seines Geistes damit zu überkommen, so ist es auch Nietzsche gegangen, daß mit der von ihm allein beabsichtigten Verwendung des religiösen Apparates auch ein Stück seines Gehaltes in die eigene Gedankenwelt eingedrungen ist. Die Geister, die er rief, wurden stärker, als er es wollte. Und so erst erklärt sich der Tatbestand in vollem Umfange, daß der Übermensch, bei dessen erster Verkündigung Nietzsche gerade seine Jünger beschworen hatte, der Erde treu zu bleiben und denen nicht zu glauben, welche von überirdischen Hoffnungen reden (VII 13), sich an mancher Stelle in den Himmel hebt und zur überirdischen Hoffnung wird. — Es liegt ein Stück eigentümlicher Ironie oder vielleicht richtiger noch übergeschichtlicher Notwendigkeit in dieser ungewollten aber unaufhaltsamen Entwicklung, die der Natur- und Gewaltmensch durchmacht hin zum idealen Menschen, hinauf zu Gott. Ersatzversuche für die Religion sind immer in dem Sinne gefährlich gewesen, daß sie der Religion wieder zum Durchbruch verhalfen.

Deutlicher noch und schärfer kommt dieses Gesetz zur Auswirkung bei Nietzsches drittem und letztem Grundgedanken, der Wiederbringung aller Dinge. Betrachten wir sie vornehmlich unter den zuletzt angezogenen Gesichtspunkten, so spannen wir sie nicht in eine fremdartige, von uns geschaffene Kategorie, sondern gerade in die von Nietzsche selbst für sie bestimmte, sagt er doch im „Willen zur Macht“: „An Stelle von ‚Metaphysik‘ und Religion die Ewige Wiederkunftslehre (diese als Mittel der Züchtung und Auswahl)“ (IX 353), d. h. nichts anderes als der eigentliche Ersatz der gesamten bisherigen Metaphysik und Religion soll die ewige Wiederkunftslehre bilden, so daß wir uns nicht wundern können, wenn gerade sie besonders deutliche metaphysische und religiöse Züge an sich trägt. Sie war ihm ja seiner eigenen Behauptung nach auf einem religiösen Wege, auf dem der Inspiration zuteil geworden. Zehntausend Meter über dem Meere am See von Silvaplana hatte sie ihn überfallen und so tief erschüttert, daß er sie erst — wie Buddha die vier heiligen Wahrheiten — nicht verkünden wollte, daß sie aber dann Kern und Stern seiner Predigt

ausmachte. Zarathustra wird zum Lehrer der ewigen Wiederkunft. Erst gegen Schluß des dritten Teiles verkündigt er sie: „Denn deine Tiere wissen es wohl, o Zarathustra, wer du bist und werden mußt: siehe du bist der Lehrer der ewigen Wiederkunft — das ist nun dein Schicksal! daß du als der Erste diese Lehre lehren mußt . . . Siehe, wir wissen, was du lehrst: daß alle Dinge ewig wiederkehren, und wir selber mit, und daß wir schon ewige Male dagewesen sind, und alle Dinge mit uns. Du lehrst, daß es ein großes Jahr des Werdens gibt, ein Ungeheuer von großem Jahre: das muß sich einer Sanduhr gleich, immer wieder von neuem umdrehen, damit es von neuem ablaufe und auslaufe: — so daß alle diese Jahre sich selber gleich sind, im größten und auch im kleinsten. . . . . Aber der Knoten von Ursachen kehrt wieder, in den ich verschlungen bin, — der wird mich wieder schaffen! Ich selber gehöre zu den Ursachen der ewigen Wiederkunft. Ich komme wieder, mit dieser Sonne, mit dieser Erde, mit diesem Adler, mit dieser Schlange — nicht zu einem neuen Leben oder besseren Leben oder ähnlichen Leben: — ich komme ewig wieder zu diesem gleichen und selbigen Leben, im größten und auch im kleinsten, daß ich wieder aller Dinge ewige Wiederkunft lehre" (VII 322). Dieser eigenartigen Gedankenbildung tiefstes Motiv kündet uns das mit ihr eng verbundene Mitternachtslied: „Eins! O Mensch! Gib Acht! Zwei! Was spricht die tiefe Mitternacht? Drei! Ich schlief, ich schlief —, Vier! Aus tiefem Traum bin ich erwacht: — Fünf! Die Welt ist tief, Sechs! Und tiefer als der Tag gedacht. Sieben! Tief ist ihr Weh —, Acht! Lust — tiefer noch als Herzeleid: Neun! Weh spricht: Vergeh'. Zehn! Doch alle Lust will Ewigkeit —, Elf! will tiefe, tiefe Ewigkeit! Zwölf" (VII 333). Nietzsches Wunsch und Wille ist es, das menschliche Leben in der Welt mit Ewigkeitsgehalt zu erfüllen, nur dann erhält es wirklich höchsten unvergänglichen Wert — eine durchaus religiöse und metaphysische Tendenz, die er aber nun nicht in den Formen, wie es bisher die Religion und Metaphysik taten, zu befriedigen vermag. Während diese unser Leben nur als eine Hinbewegung zur Ewigkeit auffaßten oder es allein in seinem innersten Kern

ewig sein ließen, vermag ihnen Nietzsche darin nicht zu folgen, da er keine Ewigkeit neben der Zeitlichkeit, keine zweite Welt über dieser anerkennt und gerade das irdische Leben in allen seinen auch äußerlichsten Zügen erhalten will. So bleibt ihm denn nichts übrig, als diesem zeitlichen Leben dadurch den Charakter der Ewigkeit aufzuprägen, daß er es immer wiederkehren läßt. Ununterbrochen läuft der Ring des Werdens. Das Vergängliche und das Werdende soll dadurch den Charakter des Unvergänglichen und Seienden empfangen, daß es ohne Ende immer wieder den gleichen Rythmus anfängt. In der Lehre von der ewigen Wiederkunft bietet Nietzsche in der Tat — seiner Absicht gemäß — ein Ersatzstück für Religion und Metaphysik und zwar so, daß er einen religiösen und metaphysischen Gedanken, den der Ewigkeit mit einem irreligiösen, dem der extremen Diesseitigkeit und einem antimetaphysischen, dem des ununterbrochenen Werdens verbindet. E. Horneffer hat darum in seiner Schrift „Nietzsches Lehre von der Ewigen Wiederkunft und deren bisherige Veröffentlichung" (1900) wenigstens zur Hälfte recht, wenn er sagt: „Nietzsche wollte seine Idee der ewigen Wiederkunft als eine religiöse Idee hinwerfen, vielleicht sogar poetisch" (27). Daneben aber hat sich Nietzsche jedoch auch bemüht, dieser Idee einen naturalistisch-naturwissenschaftlichen Anstrich zu geben; genau wie beim Uebermenschen muß bei der ewigen Wiederkunft zwischen einer ideal-religiösen Auffassung und einer naturalistischen unterschieden werden. Über sie hat er sich besonders in einer kleinen aus dem Nachlaß des Jahres 1881 stammenden Abhandlung ausgesprochen. Er verbindet die beiden Grundthesen von der Endlichkeit der Kraft mit der Unendlichkeit der Zeit, um daraus den Schluß zu ziehen: „Das Maß der All-Kraft ist bestimmt, nichts ‚Unendliches': hüten wir uns vor solchen Ausschweifungen des Begriffs! Folglich ist die Zahl der Lagen, Veränderungen, Kombinationen und Entwicklungen dieser Kraft zwar ungeheuer groß und praktisch ‚unermeßlich', aber jedenfalls bestimmt und nicht unendlich. Wohl aber ist die Zeit, in

der das All seine Kraft übt, unendlich, das heißt, die Kraft ist ewig gleich und ewig tätig: — bis diesen Augenblick ist schon eine Unendlichkeit abgelaufen, das heißt alle möglichen Entwicklungen müssen schon dagewesen sein. Folglich muß die augenblickliche Entwicklung eine Wiederholung sein und so die, welche sie gebar, und die, welche aus ihr entsteht, und so vorwärts und rückwärts weiter" (VI. 3). Nietzsche wollte sich zur weiteren naturwissenschaftlichen Begründung seiner Lehre in jahrelange naturwissenschaftliche Studien vertiefen. Glücklicherweise kam er nicht dazu. Es wäre gänzlich verschwendete Zeit gewesen und über seinen Dilettantismus in allen streng naturwissenschaftlichen Fragen, für die seiner Künstlernatur jegliche Kongenialität mangelte, wäre er nicht hinausgekommen. Denn von allen Seiten ist die naturwissenschaftliche Unbegründbarkeit, ja Unmöglichkeit der Lehre von der ewigen Wiederkunft anerkannt. So macht Richter darauf aufmerksam, daß sie auf lauter unbewiesenen Hypothesen ruht, wie auf der von der absoluten Realität und der Unendlichkeit der Zeit einerseits, der Endlichkeit des Raumes und der Kräfte andererseits (cf. l. c. 269). Sie stellt ja das schärfste Widerspiel zu der naturwissenschaftlichen Entwicklungslehre dar, nach welcher immer neue höhere, noch nie dagewesene Erscheinungen auftreten. Und sofern Nietzsche sich dieser in der einen Auffassung von der Entstehung des Übermenschen angeschlossen hatte, bringt er selbst einen unauflöslichen Widerspruch in die entscheidenden Grundideen seiner Weltanschauung hinein. Gab es noch niemals einen Übermenschen — nach der Versicherung Zarathustras — und soll nach der ewigen Wiederkunftslehre niemals etwas Neues entstehen, sondern immer nur das gleiche wiederkehren, so ist es unmöglich, daß jemals der Übermensch im Sinne einer Zukunftsgestalt wirklich wird. Keine Sophistik und Harmonistik, wie gläubige Nietzscheexegeten sie üben, vermag den hier aufbrechenden Widerspruch zwischen der steigenden Entwicklungslinie zum Übermenschen und dem unaufhörlichen Kreisen der ewigen Wiederkunft auszugleichen. Aber die Logik sollte ja auch nach Nietzsche

keinen entscheidenden Maßstab bei der Beurteilung einer „Wahrheit“ abgeben, auch ihre prinzipielle wie empirische Unbegründbarkeit durch die naturwissenschaftliche und ebenso natürlich auch durch die historische Betrachtungsweise würde Nietzsche niemals von der Unhaltbarkeit dieser seiner Lieblingsidee überzeugt haben. Er wandte ja einen anderen Maßstab an, den des Lebenswertes und mit ihm rechtfertigte er gerade auch seine Lehre von der ewigen Wiederkunft „gegen die lähmende Empfindung der allgemeinen Auflösung und Unvollendung hielt ich die ewige Wiederkunft“ (IX 309). Mit einem Kapitel über „die Wirkung der Lehre auf die Menschheit“ schließt er jene früher genannte Abhandlung aus dem Nachlaß. In ihm führt er aus: „Meine Lehre sagt: so leben, daß du es wünschen mußt, weiter zu leben ist die Aufgabe — du wirst es jedenfalls ... Wenn du dir den Gedanken der Gedanken einverleibst, so wird er dich verwandeln. Die Frage bei allem, was du tun willst: ‚ist es so, daß ich es unzählige Male tun will?‘ ist das größte Schwergewicht“ (VII 16). Den eigentlichen Sinn dieser Gedanken hat Simmel fein dahin interpretiert, „die endlose Wiederholung unseres Verhaltens wird ihm also zum Kriterium, an dem uns dessen Wert oder Unwert zum Bewußtsein kommen soll“ (l. c. 247) und er hat auch darin recht, wenn er hier ein Kantisches Grundmotiv wiederaufgenommen findet. So wie Kant als Maßstab für unser sittliches Handeln die Ueberlegung fordert, ob wir seine räumlich unendliche Wiederholung — als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung — wünschen möchten, so benutzt Nietzsche die Erwägung einer unendlichen zeitlichen Wiederholung, um dem Handelnden das Gewissen zu schärfen. Würden wir nicht vieles unterlassen und anderes um so häufiger tun, wenn wir uns sagen müßten, daß diese Handlung, diese Gemeinheit — oder jenes gute Werk sich immer von neuem wiederholen wird? So steckt denn in der Tat in der Lehre von der ewigen Wiederkunft ein tief ethischer Gedanke, nämlich die Verschärfung der sittlichen Verantwortlichkeit sub specie aeternitatis. Gerade der Ertrag unseres sittlichen Handelns hat Ewigkeitswert. Es ist das kein neuer Gedanke, sondern

einer von den Urwerten im Geistesleben der Menschheit. Nach buddhistischer Auffassung bleibt nichts anderes vom Menschen als sein Karman, d. h. die Summe seiner sittlichen Lebensprodukte. Dieses wandert von Existenz zu Existenz und bestimmt allein deren Eigenart. Im Christentum sind es die Werke, die im Hinblick auf die Ewigkeit gestaltet werden sollen und dann in diese nachfolgen und ihr den Charakter aufdrücken. Wie immer man auch über diese verschiedenen näheren Ausführungen denken mag, so kann man doch urteilen, daß die spezielle Durchführung dieser sittlichen Idee bei Nietzsche die von allen am wenigsten gelungene ist. Ist nämlich alles zur Wiederkehr bestimmt und auch alles Gegenwärtige nur die genaue Wiederholung eines Vergangenen, dann handelt es sich ja um einen Naturprozeß, der alles sittliche Handeln und alle Abstufung der Werte unmöglich macht. Auch hier wieder lähmt die naturalistische Nebenströmung den reinen Durchbruch einer sittlichen Idee. — Auch die Wiederkunftslehre ist nicht ohne geschichtliche Zusammenhänge. Nietzsche selbst hat sie in seiner ersten Zeit nicht aus Inspiration abgeleitet, sondern sie bei den Pythagoräern nachgewiesen (II 122); später nennt er auch die Stoa. Auch bei Hölderlin klingt sie einmal hypothetisch an (lc. S. 19). Ihre physikalische Durchbildung bei zwei Franzosen nicht lange vor seiner Zeit, Blanqui und Le Bon, wird Nietzsche kaum gekannt haben (cf. Bernouilli I 318 ff.). Von Nietzsches ewiger Wiederkunftslehre scheiden wir mit einem gleichen zwiespältigen Eindruck wie von dem Gedanken des Übermenschen und des Willens zur Macht. Es leben in ihr elementare Triebe der geistigen Innenwelt der Menschheit auf, der Bedarf nach Ewigkeit und einer sittlichen Selbstbeurteilung in derem Lichte, die immer wieder die künstlich aufgezwungene Beschränkung auf das Diesseits und den sittlichen Relativismus durchbrechen und zerbrechen. Daß gerade der Prediger des freien Todes, dem freilich an anderer Stelle der Tod eine „dumme physiologische Notwendigkeit ist“ und der große Immoralist, der nichts mehr von sittlicher Selbstverantwortlichkeit wissen wollte, jenen beiden Tendenzen so

kräftig und unverhohlen zum Ausdruck verhilft, ist nicht wenig überraschend und beachtenswerter, als die wunderlichen und kuriosen naturalistischen und phantastischen Hilfsmittel, mit denen er sie zur Aussprache bringt.

* * *

Im Dreigestirn des Willens zur Macht, des Übermenschen, der ewigen Wiederkunft schließen sich die Grundideen von Nietzsches Weltanschauung zusammen. Mit ihrer Besprechung hat darum unsere Charakteristik der Persönlichkeit und des Werkes Nietzsches ihr Ende und ihre Höhe erreicht. Angelangt auf ihr überschaut der Blick noch einmal die Meilensteine, an denen der Weg vorübereilte, und überscnlägt den bleibenden Ertrag der durchmessenen Bahn. Die Quellen zu Nietzsches Leben empfingen eine sichtende Kritik, die es dann gestattete, den Grundriß seines Lebens zu zeichnen, die Bedeutung seiner Krankheit zu bemessen, eine Herausmeißelung der Grundtriebe seines Charakters zu versuchen. An seinem Werke lockte zunächst die Form; sein Inhalt war in den beiden ersten Perioden seines Schaffens Kunst und Wissenschaft zugewendet, dann fesselte ihn das bunte Leben; über den einzelnen Menschen, Freund und Ehe, staatliche und soziale Gemeinschaft sprach er zu uns. Höher steckte er sich zuletzt das Ziel, eine Umwertung aller Werte wollte er vornehmen, der geltenden Moral und Religion galt seine Kritik, an ihre Stelle traten der Wille zur Macht, der Übermensch, die Wiederkunft aller Dinge. —

Was wird davon bleiben, wieviel wird die Geschichte dauernd der Arbeit ihrer Wochentage und dem Glanz ihrer Sonntage einfügen? [10]) Wird Nietzsche als Persönlichkeit zu den ganz Großen unseres Geschlechtes gerechnet werden, denen man sich nur in scheuer Verehrung zu nahen wagt und von deren Berührung man neues Leben empfängt? Wird der Antichrist auf gleichem oder höherem Berg als der Christ seinen Platz finden, wird der Übermensch schöner, ästhetisch vollkommener erscheinen als Goethes vollendete Menschlichkeit? Wird der werdende Europäer den deutschen Luther verdrängen, sein

Wille zur Macht an die Stelle von Kants gutem Willen treten? Nur wenige Enthusiasten werden zu einem lauten und sicheren Ja die Lippen öffnen. Ein Nietzsche so freundlich gegenüberstehender Beurteiler wie R. Richter urteilt: „weder als Künstler, noch als Gelehrter, noch als Philosoph ist er ein Stern erster Größe geworden“ (68). Auch wir vermögen Nietzsches Persönlichkeit nicht den bleibenden Spitzen der Menschheit einzureihen. Er ist kein Mensch von überragender Stärke in einer Richtung oder auf einem Gebiet gewesen, sondern eine zusammengesetzte, um nicht zu sagen zerrissene Natur; die Willensstärke und der helle immer aufwärts gerichtete Blick eines Jesus eignen ihm nicht, der Goethischen Harmonie und Vollendung blieb er fern. Selbst ruhelos hin und hergeworfen zwischen den Bedürfnissen des Gemütes und den Erkenntnissen des Verstandes, den großen Zielen der Phantasie und der kleinen Kraft des wirklichen Wollens kann er anderen nicht die Festigkeit geben und den Eindruck machen, den sie vom Anschluß an einen Größeren begehren. Weder der wirkliche Nietzsche in seinem Leben, noch sein verklärtes Abbild im Zarathustra trägt den Charakter eines Helden der Geschichte, einer Idealgestalt von ungeheuren und doch festen Dimensionen.

Und doch war Nietzsche ein Mensch, den man in der Seelengeschichte unseres Geschlechtes kaum jemals vergessen wird. Nicht nur unsere moderne Zeit, die vielleicht in ihrer Mischung von Gesundheit und Dekadenz, von Naturalismus und Idealismus, von irdischer Werdelust und ewigem Verlangen ihm so verwandt ist, wird sich immer wieder mit brennendem Interesse der Analyse seines Wesens zuwenden, um hier in kräftigerer Linienführung die Grundstruktur der eigenen Seele zu erfassen. Nein, auch spätere Generationen werden finden, daß hier ein Mensch in seltenem Maße die inneren Abgründe wie Gletscher mit der Neugier seiner Seele besucht hat, um das Gefundene und Empfundene zu ergreifender Aussprache zu bringen. Die Grenzen des menschlichen Erlebens sind gerade auch in der Richtung des Übernormalen und vielleicht Anormalen durch Nietzsche erweitert und darum

kann man an ihm, einem der interessantesten, aber nicht größesten Menschen nicht vorübergehen, ohne ihm die gespannte Aufmerksamkeit, die alles Neue und Ungewohnte hervorruft, zuzuwenden.

Man wird ihn immer wieder gern sprechen hören und seine außerordentliche Virtuosität in der Verwendung der deutschen Sprache bewundern. Bei aller Künstlichkeit fehlt es ihr doch nicht an echter Kunst in der Formgebung, die auch, wenn die Zeit sklavischer Nachahmung durch untergeordnete Talente vorübergegangen sein wird, ihre Vorbildlichkeit und anregende Kraft nicht verlieren wird.

Wie man jedem Kritiker nur dann gerecht wird, wenn man zugleich die Zustände ins Auge faßt, die er vorfand, so gewinnt man die richtige Wertung für Nietzsches scharfe Kritik an fast allen bisher geltenden Größen erst dann, wenn man der besonderen zeitgeschichtlichen Auffassung und Verbildung gedenkt, in der sie ihm entgegentraten. Eine Befriedigung an der äußeren Größe des neugewonnenen Reiches und ein nationales Selbstbewußtsein ohne kräftiges Streben nach einer höheren geistigen Einheit, die auch die Kulturerträge anderer Nationen verarbeitete, brachte ihn zu den Unzeitgemäßen Betrachtungen mit ihrer scharfen Wendung gegen den Bildungsphilister und zu jenem sich immer antinationaler gestaltenden Ideal des werdenden Europäers. Die Überspannung des Sozialismus und des demokratischen Liberalismus rief in ihm jene aristokratische und individualistische Reaktion wach. Der in den siebziger und achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts in Weltanschauung und Literatur Mode gewordene Pessimismus reizte ihn dazu, das hohe Lied des Lebens in optimistischer Begeisterung anzustimmen. Die von einem krankhaften Historismus befallene Wissenschaft, die rein positivistisch Material aufhäufen wollte mit sorgfältiger Umgehung aller größeren, das Leben bestimmenden Ideen und sich dabei recht prätensiös gebärdete, suchte er zur Bescheidenheit zu erziehen und ihr ihre ganze Bedeutungslosigkeit für das wirkliche Leben klar zu

machen. Und konnte er an der Selbstverständlichkeit, mit der man in der Theorie für eine Moral schrankenlosen Mitleids eintrat, bei etwa gleichzeitiger Anerkennung darwinistischer Weltanschauungsprinzipien und praktischer Befolgung eines schrankenlosen Egoismus schweigsam vorübergehen? Oder war hier nicht ein Simsonsgriff, der die tragenden Säulen des Hauses erschütterte und ein Hinweis auf die Risse und Lücken des Systems angebracht? Auch das traditionelle Festhalten an der überkommenen Religion mit der Abschleifung aller ihrer Spitzen und ohne rechte innere Beteiligung mußte ein kritisches Genie wie Nietzsche zum Angriff locken.

Von dem Hintergrunde seiner Zeit aus verstanden, begreift man seine unzeitgemäße Kritik nicht nur, sondern erkennt in ihr auch eine notwendige Arznei, die zu einer Gesundung oder wenigstens zu einer heilsamen Krisis führte. In manchen Punkten hat sie direkt fördernd gewirkt, und der inzwischen eingetretene Umschwung in unseren Tagen etwa in der freudigeren Stellung zum Leben, in der immer geringeren Einschätzung einer rein historisch und positivistisch arbeitenden Wissenschaft geht mit auf sie zurück. Aber auch die noch nicht überwundene Krisis, in die unsere Sittlichkeit und Religion hineingeraten sind, erscheint unter höherem und weiterschauendem Gesichtspunkt als eine Notwendigkeit, die letztlich nur zu beider Kräftigung ausschlagen wird. Denn in so weitgehendem Maße man auch Nietzsches Kritik unter zeitgeschichtlichem Gesichtspunkte verstehen, ja anerkennen kann, so wenig wird man ihr einen die Zeiten überdauernden, weil unüberwindbaren Gehalt zusprechen können. Dazu ist sie viel zu maßlos und subjektiv, zu stark mit Stimmungen und zu wenig mit Gründen arbeitend, zu vereinzelt und zu wenig in die Tiefe gehend. Gewiß werden einzelne der feinen spitzen und darum so leicht zu handhabenden Dolche, die er schliff, in das Arsenal der Kritik dauernd einverleibt, und so oft die gleichen Gegner auf den Plan treten, gegen die sie geschaffen wurden, wieder hervorgeholt werden. Aber selbst die ernstesten Angriffe, die er besonders gegen Sitt-

lichkeit und Religion erhob, werden gegenstandslos werden, allerdings unter der Voraussetzung, daß man sich wirklich mit ihnen auseinandergesetzt und die durch sie hervorgerufene Krisis nicht leicht genommen hat. Er selbst ist sich einmal trotz seiner sonstigen Siegesgewißheit dieses Zukunftsausganges seiner Kritik gewiß geworden, wenn er im Antichrist ausruft: „Wenn man mit dem Christentum nicht fertig wird, die Deutschen werden daran schuld sein" (X 454).

Geringer noch als die Fortwirkung seiner Kritik wird die seiner positiven Gedanken sein, wenigstens in der speziellen eigentümlichen Form, die er ihnen gab und die allein auch sein Sondergut ist. In die Geschichte der Philosophie im Sinne unserer großen Philosophen gehört er nicht; denn auf die entscheidenden theoretischen Grundprobleme gibt er keine oder nur eine gänzlich verworrene Antwort. Aber die erkenntnistheoretischen Fragestellungen und die Probleme der Logik, die Stellungnahme zu Teleologie und Monismus und Dualismus und anderen verwandten Fragen lassen sich nicht umgehen. Er könnte mithin nur in der Reihe der großen praktischen Lebenslehrer ohne eine feste und umfassendere theoretische Weltanschauung seinen dauernden Platz finden, wie das etwa einem Konfuzius und Buddha beschieden ist. Aber auch hier erheben sich Bedenken. Auch Lebensideale müssen wenigstens eine einheitliche Grundtendenz haben und dürfen nicht in dem Maße zwischen Naturalismus und Idealismus, Egoismus und Altruismus schwanken, wie das bei den Nietzscheschen Grundidealen zu konstatieren war. Lebensideale müssen auch bei all ihrer Erhabenheit über die empirische Wirklichkeit doch nicht ganz ohne Anknüpfungspunkte in ihr sein und sich wenigstens annähernd verwirklichen lassen. Beides aber dürfte vom Übermenschen und der ewigen Wiederkunft nicht gelten. Infolgedessen werden die in ihnen geborgenen widersprechenden Grundtendenzen jene Verknüpfung zersprengen. Der eine Kreis von Menschen wird weiter naturalistisch-egoistisch denken

und mit dem Willen zur Macht handeln, ohne sich durch jene „idealistischen" Einschläge stören zu lassen, der andere aber sich über das natürlich-menschliche Niveau in Kraft des vollen Ewigkeitsgedankens zu erheben suchen. Die besondere Fassung dieser Tendenzen in die Gestalt des Übermenschen und der ewigen Wiederkunftslehre wird dann aber nicht mehr bedeuten als der künstliche Barockstil, mit dem ein wunderlich origineller Meister die ruhigen und reinen, die Zeiten überdauernden Formen eines gotischen Domes umgestalten wollte.

Aber mag so für die fortschreitende Geschichte die Gestalt Nietzsches kleiner und immer kleiner werden, für unsere Zeit war und ist sie noch groß genug, um eine verhältnismäßig so ausführliche Beschäftigung zu lohnen, wie wir sie ihr widmeten. Die treibenden Kräfte seiner Zeit zu verstehen, den Menschen, die den Charakter unserer Tage bestimmen, ins Auge und ins Herz zu schauen, ist auch keine der akademischen Arbeit unwürdige Aufgabe.

Anmerkungen.

[1]) Cf. z. B. Heinzes empfehlende Worte in Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie, 4. Bd. 10. Aufl. S. 363. Hier findet sich auch die sekundäre Literatur über Nietzsche in genügender Vollständigkeit angeführt. Wir haben im Texte an geeigneten Stellen nur die uns wertvoll erschienene Literatur genannt. Von den den ganzen Stoff behandelnden Werken kommen besonders die von R. Richter, Vaihinger, Riehl, Drews in Betracht. Die wertvollsten Monographien über einzelne Punkte sind die von Joel und Simmel.

[2]) Naumann, „Zarathustrakommentar", Leipzig 1899—1901. Die polemischen Vorreden sind das Beste an diesem Kommentar, die Erklärungen für das äußere Verständnis des Zarathustra nicht ganz ohne Nutzen, die eigenen „kritischen" Ideen völlig ungenießbar.

[3]) In den letzten Jahrgängen des „Literarischen Echo" finden sich die hauptsächlichsten Dokumente in dem Kampf um die Geltung der Biographie und die Glaubwürdigkeit der Frau Förster zusammengestellt. Ebendort ist auch das kritische Material über die Bernouillische Veröffentlichung gesammelt, die allerdings, soweit sie Darbietungen des Herausgebers enthält, Einsprüche in weitgehendem Maße verdient.

[4]) Nietzsches eigene Urteile über die Schwester kann man aus dem — mir erst nach Abschluß des Manuskriptes zugegangenen — fünften Bande der „Briefe an Mutter und Schwester" (2 Abteilungen, Insel-Verlag 1909) entnehmen. Danach sind sie in der längsten Zeit seines Lebens, soweit diese — auch wieder nicht vollständige — Veröffentlichung erkennen lehrt, durchaus freundliche und herzliche gewesen. Nur in der Zeit der Louepisode und ihrer Verlobung mit dem Antisemiten Förster lauten sie anders (cf. hierzu Literarisches Echo X, S. 1175 ff.). Allerdings ist die Sphäre, in der Nietzsche Mutter und Schwester ein Verständnis zutraut, fast ausschließlich die des äußerlichen Lebens und seines persönlichen Wohlergehens. Von seinen Schriften und seiner Philosophie ist in diesen zwei starken Bänden nur äußerst selten und oberflächlich die Rede, dagegen ununterbrochen vom Wetter, Essen und Trinken, Kleidungsstücken, Pensionen, kurz von lauter menschlichen, allzumenschlichen Dingen. Daß die Schwester nur für sie, abgesehen von einigen kleinen Bosheiten gegen Overbeck und Frau wie Rée einen Sinn hat, beweisen ihre eigenen Anmerkungen. Wir werden wieder einmal darüber aufgeklärt, warum sie das „Lama" hieß (111), erfahren wohl zum erstenmal, daß sie schon früh einen

unerwünschten Heiratsantrag hatte (158), empfangen von „unserer sehr gütigen Tante Rosalie“ die Charakteristik als „Sinnbild einer vortrefflichen alten Jungfer“ (225) und werden über die „ergötzliche Rolle“ aufgeklärt, die „Hosenträger“ im Leben ihres Bruders gespielt haben (229). — Kurz wer etwa noch Frau Förster-Nietzsche für eine kongeniale Biographin ihres Bruders und für die qualifizierte Leiterin eines wissenschaftlichen Archives gehalten hat, dürfte durch diese letzte Veröffentlichung vielleicht zur Besinnung kommen. Dann hätte diese Publikation wenigstens einen Zweck erfüllt, da sie sonst so gut wie nichts von Belang erhält, zumal da alle charakteristischen Stellen der Briefe schon in der Biographie abgedruckt sind.

[5]) Cf. Brw. III. Der Briefwechsel mit M. v. Meysenbug ist jedoch nicht vollständig abgedruckt; so fehlen die Briefe aus dem Jahre 1882, die sich angeblich nicht zum Abdruck eignen (S. 600). Überall begegnet man Spuren, welche die Tätigkeit des „Archives“ nicht als sehr zuverlässig erscheinen lassen. Cf. auch Horneffer „Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkunft und deren bisherige Veröffentlichung.“ 1900.

[6]) Weiteres über Overbeck und sein Verhältnis zu Nietzsche enthält die öfter zitierte Veröffentlichung von Bernouilli. Overbecks „Christlichkeit“ ist in zweiter, um eine Einleitung und ein Nachwort vermehrter Auflage noch einmal 1903 in Leipzig bei C. G. Naumann erschienen. Hier spricht sich Overbeck selbst kurz und authentisch S. 13—19 über seine Stellung zu Nietzsche aus.

[7]) Über Nietzsche und Strauß handelt H. Jäckh in Patria, Bücher für Kultur und Freiheit 1909.

[8]) Cf. dazu die wertvollen Ausführungen von Kowalewski: Arthur Schopenhauer und seine Weltanschauung. Halle 1908 S. 141 ff.

[9]) Cf. dazu meine Schrift: „Ist das liberale Jesusbild modern?“ Fünftes Tausend. Groß-Lichterfelde, Verlag von Runge. Über Nietzsches Paulusbild cf. die treffenden Ausführungen von Weber in „das alte und neue Paulusbild“. Neue Kirchliche Zeitschrift 1909.

[10]) Außer den Gesamturteilen über Nietzsche in den angezogenen Werken, von denen das Drewssche besonders ausführlich ist, sei noch auf Lamprecht verwiesen im ersten Ergänzungsbande zur deutschen Geschichte, 1902 S. 407 ff. und auf Windelbands kurze Bemerkungen in der Kultur der Gegenwart (Geschichte der Philosophie), E. v. Hartmanns Aufsatz in den Preußischen Jahrbüchern 1891. Als Typus für eine weit über das berechtigte Maß hinausgehende Verachtung Nietzsches aus neuester Zeit nenne ich das Buch von Mauerhoff: Götzendämmerung, Halle 1907, als Beispiel für das Gegenteil den oberflächlichen und agitatorischen Vortrag von H. Hesse: Faust und Zarathustra, Bremen 1909. Zu den interessantesten Versuchen, Nietzsches Ideen in abgemilderter Form in das moderne Geistesleben einzuführen, gehören die Arbeiten von A. Kalthoff in seiner „Religion der Modernen“ S. 274 ff. und besonders in den „Zarathustrapredigten“ 1904. Trivialer enden Helen Keys sich in gleicher Richtung bewegende Anstrengungen in „Der Lebensglaube“ 1906.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a. S.